Renovatio

rivista di teologia e cultura

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

Genova - Luglio-Settembre 1967 - Anno II - numero tre

SOMMARIO

Il Sinodo Episcopale.

Articoli:

349 *Guglielmo Luigi Rossi* - Corpus Christi (1).

375 *Ugo Emilio Lattanzi* - Il Mysterium fidei nella teologia nuova e nella Rivelazione.

391 *Giacinto Scaltriti O.P.* - Rivelazione e Magistero (2).

433 *Giovanni Baget Bozzo* - Partecipazione e trasformazione (note sul linguaggio dei mistici).

Note:

— Religioni non cristiane.

459 *Denise Judant* - Il giudaismo e la Chiesa.

— Gnosis:

467 *Piero Vassallo* - Fondamento neo-pagano della cultura di massa.

Recensioni.

Il Sinodo Episcopale

Il 29 Settembre del corrente anno, per la prima volta nella storia della Chiesa, si adunerà il Sinodo Episcopale. E' la prima volta perché questo Sinodo non ha precedenti sia nei Concili Ecumenici, sia nei Concili, sia nei Sinodi delle Chiese Orientali, sia nei Concistori. Merita dunque di essere attentamente considerato.

Il Sinodo ha tre caratteristiche precise.

La prima caratteristica, che, se non è distintiva, è la più importante, è che esso trae origine unicamente dalla libera volontà del Romano Pontefice. Il quale poteva fondarlo e poteva non fondarlo; ciò che dimostra il Sinodo non essere necessario, ma solamente opportuno.

Non tocca a noi giudicare della opportunità, poiché questa è stata affermata dal Papa colla stessa istituzione; possiamo vedere che cosa significhi la « non necessità del Sinodo ».

Significa che non ha alcun fondamento nella istituzione divina; significa pertanto che non fa parte della costituzione divina della Chiesa. Esattamente come il Sacro Collegio.

Il non far parte della costituzione divina della Chiesa comporta che la sua istituzione, la sua fisionomia, la sua latitudine, la sua capacità, i suoi dettagli sono nella disponibilità di una volontà libera, la quale può mutare. E' una istituzione al tutto contingente, la quale nulla può neppure quanto alla propria esistenza, contro od oltre la volontà che l'ha creata.

Non a caso è stato fatto sopra un parallelo con il Sacro Collegio. Infatti tanto il Sacro Collegio quanto il Sinodo traggono la esistenza e la fisionomia giuridica dalla libera volontà dei Papi. Ma il Sacro Collegio ha ben altra funzione; coadiuva od assiste il Romano Pontefice nel governo fornendogli i suoi più qualificati ministri ed il consiglio nei Concistori in modo abi-

tuale; ne è emanazione diretta e rispetto al medesimo si comporta in posizione di assoluto servizio; elegge il Papa stesso, presiede agli affari necessari in tempo di sede vacante. Il Sacro Collegio riceve tutto dal Papa, è aureola del Papa, è nell'aiuto di governo la affermazione del Primato. In più ha una storia. Per quanto questa storia abbia le sue ombre, se le vicende umane della Chiesa non avessero avuto questo organo unito, personale e soggetto senza dispersioni, costituito in modo abbastanza preveggente da una sola volontà (tante volte illuminata da intelligenza strategica), avrebbero certamente conosciuto giorni più neri e divisioni più gravi. Ci si provi a pensare che cosa accadrebbe nella elezione del Papa, se questa avesse un tale congegno giuridico da accogliere tutte le più disparate spinte di potere che sono nel mondo!

La seconda caratteristica del Sinodo è che ha solo funzione consultiva. Questo limite severo di capacità, non è un atto di cauta prudenza, è solo la conseguenza della prima caratteristica. Il Sinodo non fa parte della costituzione della Chiesa e pertanto non gode e non può godere in modo proprio di un potere che possa in qualche momento limitare la sovranità di chi nella Chiesa è al vertice.

E' facile rilevare la saggezza di questa funzione consultiva. Per essa la situazione obbiettiva, i pericoli, le preoccupazioni, le giuste istanze della periferia vengono fatti presenti al centro in modo diretto. E ciò può avere eccellenti conseguenze anche se la rete informativa della Santa Sede, attraverso Nunziature e Delegazioni Apostoliche, poteva da secoli ritenersi sufficiente. In questo secolo poi tutti gli atti maggiori, quali la promulgazione del Codice di Diritto Canonico e la definizione della Assunta, furono preceduti da una consultazione universale e diretta.

La funzione consultiva esclude la capacità decisoria. La funzione consultiva ha la sua grande regola morale in un principio molto semplice: chi dà consigli, deve onestamente mettersi nei panni, cioè nella responsabilità e nelle preoccupazioni di chi li riceve.

La terza caratteristica è che, pur non traendo il Sinodo alcuna consistenza giuridica dalla collegialità dello Episcopato, è in realtà ispirato da quella. Ispirante e ispirazioni sono cose nobilissime.

L'importante è che la opinione pubblica non creda il Sinodo un giuridico sostituto del Collegio dei Vescovi e dello stesso Concilio Ecumenico. Le conseguenze di una tale falsa opinione sarebbero gravi.

Corpus Christi (1)

di GUGLIELMO LUIGI ROSSI

L'INCARNAZIONE REDENTRICE E LA SS. EUCARISTIA

Cristo Eucaristico è *il Verbo Incarnato,* Redentore e Salvatore, che, sotto le specie del pane e del vino, accidenti superstiti alla transostanziazione, sussiste insieme nella sua natura di Dio e in quella assunta di uomo, nature entrambe compiutissime, ma distinte, subiettate in Lui, attraverso l'unità ipostatica, attuate cioè dall'eterna ed infinita sussistenza che gli è propria.

Puntualizza così, dovunque, ogni giorno,irradiandone e applicandone nel flusso dei secoli l'inesausta efficacia, *il mistero dell'Incarnazione redentrice.* E' l'Incarnazione redentrice in atto.

La SS. Eucaristia non avrà fine se non con la storia degli uomini, all'epilogo del pellegrinaggio terreno, laddove, a surrogarla e adempierla, definitivamente, emergerà la Pasqua Celeste, l'ultimo antitipo, in termini di vision beatifica, di possesso fontale e facciale, da parte di tutta l'umanità redenta, Chiesa Trionfante, del Dio Uno e Trino (1).

* * *

« Unio naturae humanae in Personam Verbi et quidem secundum Personam Verbi », l'Incarnazione tende alla Redenzione.

A. In quanto uomo, nell'Incarnazione, assumendo *una carne come la nostra,* tagliata dal ceppo adamitico, dentro il seno di una Donna, Madre Virginea, Cristo rimonta, lungo l'albero genealogico, al capostipite di tutti gli uomini. Si lega ad Adamo. In Adamo quindi, coi medesimi vincoli naturali, corporei e consanguinei, fisici, si lega a tutti gli uomini. In tal modo, tramite questa carne, che è la *nostra* carne, li ricapitola in sé. Può rappresentarli tutti, ontologicamente e giuridicamente. Opera la « sostituzione vicaria ». E' il Novello Adamo.

Semmai il Verbo di Dio avesse preso una carne fittizia, un simulacro di corpo, un corpo sidereo o d'altra materia, magari una carne come la nostra, in chiave però di creazione, non già di generazione umana, non si sarebbe inserito nell'umanità, né avrebbe potuto farne le veci (2).

A buon diritto la Bibbia rimarca a fuoco, su larga scala, non aliena da espressioni plastiche, crude, sino al verismo, *la generazione umana* del corpo di Cristo (3).

Non è l'anima a congiungere gli uomini tra loro, ma il corpo. Ciascun uomo ha la « sua » anima, che mutua da Dio in linea diretta ed esclusiva. *Solo il corpo è in comune.* Muove dall'unico ceppo adamitico, si rifrange di generazione in generazione. Associa gli uomini, imparentandoli.

Certo, seppur in obliquo, l'anima degli avi incide sul corpo dei figli. L'uomo consta di anima e di corpo, avvinti sostanzialmente, nell'unità di essenza e sussistenza. E' persona. Poiché informa il corpo, l'anima vi imprime e deposita un bagaglio di virtualità polimorfe, multiple e non lievi ipoteche, che esploderanno nei posteri, feconde o deleterie. La voce del sangue non si spegne. Ma, all'infuori della tara, l'anima degli avi non rivive nei figli.

Tramite la carne, per via di generazione umana, il peccato d'origine passa da uomo a uomo. Di più, strumento dell'anima, di cui stimola l'agire, esegue di volta in volta gli imperiosi dettami, sicrono e sintono, *il corpo* non di rado è teatro del peccato: un fronte in fiamme, atteso il « fomes concupiscentiae », che nasce dal peccato e dispone al peccato, acuendosi di prosieguo ad ogni peccato. Deflagrano i sensi, incomposti ed arbitrari. Dirompono l'equilibrio fiso-psichico. Resistono all'anima, se non la sorprendono e l'umiliano. Il corpo dell'uomo è, insomma, *un corpo di peccato* (4).

La natura di uomo assunta da Cristo risulta compiutissima: corpo ed anima, avvinti sostanzialmente, in unità di essenza e di sussistenza nel Verbo. Cristo doveva essere *uomo integro:* « Quod non est assumptum, non est sanatum » (5).

Ma è il corpo, preso da una donna, per via di generazione umana, carne come la nostra, che lega Cristo, in Adamo, a tutti gli uomini, sì da consentirgli di farne le veci, novello Adamo, *con rappresentanza ontologica e giuridica.*

Nondimeno la generazione umana di Cristo deroga alle leggi di natura. Non è condizione, o mezzo di trasmissione del peccato d'origine. L'unione ipostatica e la missione di Redentore esigono l'impeccabilità assoluta, siglano la concezione mi-

racolosa del Cristo, immacolata, mancipia all'influsso onnipotente di Dio, nel grembo di una Madre Virginea (6).

* * *

B. In quanto Verbo, nella Redenzione, Cristo assegna agli atti che scaturiscono dalla sua natura di uomo, ai mille dolori che ne affliggono l'anima e il corpo, rivendicandoli grazie alla divina sussistenza, ov'è Persona, identico, fisso, mai diviso soggetto, un'efficacia redentrice eterna ed infinita. « Actiones et passiones sunt suppositorum ». Opera la « satisfazione vicaria » (7).

Sintomatico, la Redenzione corre sulla falsariga dell'Incarnazione. Registra nel *corpo di Cristo* il grande protagonista.

Lì Cristo ricapitola in sé l'umanità, la rappresenta ontologicamente e giuridicamente. *Lì* si addossa i peccati di tutti gli uomini e, quindi, i dolori richiesti dai loro peccati, in ossequio alle indeclinabili istanze della giustizia. *Lì*, antonomastica purezza che non conosce il peccato, diviene maledizione, quasi fosse l'universale peccato. *Lì*, a Betleem, un pugno di paglia, in una mangiatoia, inaugura il suo destino di povero, l'abbandono più squallido, l'estrema miseria.

Il Figlio dell'uomo invidia le tane delle volpi e i nidi degli uccellini, deve affidarsi alla carità pubblica, ignora il danaro. Si sobbarca a fatiche estenuanti nell'annunzio del Vangelo. Batte, a piedi, in lungo e in largo, la Palestina. Soprusi, angherie, ostilità continue, dileggi e oltraggi non lo risparmiano. Non lesina i miracoli agli altri, ma li esclude dai suoi bisogni, anche nelle congiunture più drammatiche: « in similitudinem factus et habitu inventus ut homo ». Laddove è Lui in causa, disattende d'essere Dio. Lo schiacciano tribolazioni e privazioni. Preparano degnamente l'epilogo feroce.

La Passione investe il suo corpo, da cima a fondo. *Lì* trasuda sangue, mentre la paura sale alla gola, apre il tedio, la nausea del vivere. *Lì*, coperti gli occhi, lo schiaffeggiano, lo pestano, lo macchiano di sputi. *Lì*, nel corpo castissimo, lo spogliano, ludibrio di una folla ebbra di odio; l'ammantano d'una clamide rossa, gli intrecciano e gli premono sulle tempia una corona di spine, gli pongono in mano una canna, l'acclamano re dei giudei, seguitano a colpirlo. *Lì*, il dorso ricurvo, le pelle tesa, lo flagellano. Fiotta il sangue, la carne va a sbrendoli. Sembra non reggere più. Ma rifugge impietosa la morte. *Lì*, davvero, Dio lo sconcia e lo strazia con la lebbra dei peccati di tutti gli uomini. « Ecce homo ». Percosso dall'ira di Dio, non ha più i lineamenti, la luce e la forma di uomo. E' l'ultimo degli uomini, l'uomo dei dolori.

Lo caricano d'una croce. Vacilla il corpo esausto, cade più volte. L'erta del Golgota ritma un martirio lento, a stillicidio. Poi lo spiazzo del teschio, il patibolo, la tragedia. Lo inchiodano, mani e piedi, sovra la croce. Lo drizzano in alto, tra cielo e terra. Gli offrono vino misto a incenso e mirra, la bevanda che stordisce i moribondi. E' l'unico gesto di pietà. Ma egli ricusa. Berrà coscientemente, l'anima limpida, il calice della Passione sino alla feccia. « Oblatus est quia ipse voluit ». Rinnovano le bestemmie e le ingiurie, lo sfidano a discendere dalla croce. L'agnello tace. Dilagano le tenebre, si addensano su di lui i peccati di tutti gli uomini, l'ira di Dio lo annienta: « Eli, Eli, lamma sabacthani? ». E' l'ora nona. Un grido. Cristo reclina il capo. Insieme all'anima, il corpo suggella l'adesione conclusiva alla volontà del Padre. In quel supremo « sì », che l'enuclea e l'adegua, si dissolve la vita. « Emisit spiritum ». Freddo, immobile nella morte, il corpo di Cristo rigurgita di piaghe. Se non bastasse, una lancia gli squarcia il fianco. Esce sangue ed acqua (8).

Ma d'improvviso, con la morte, erompe, dalle piaghe del corpo di Cristo, la Redenzione, l'umanità purificata e santificata nella Grazia. Erompe *lì*. I vincoli naturali, corporei e consanguinei, che legano Cristo a tutti gli uomini, per cui tutti può rappresentarli, ontologicamente e giuridicamente, in termini di sostituzione vicaria, schiudono la strada ai vincoli soprannaturali, indissolubili e inestimabili, divinizzanti, in termini di satisfazione vicaria, che incorporano a Cristo i Figli di Dio (9).

Il corpo fisico di Cristo, Ostia espiatoria, sacrifica e salvifica, *instaura il corpo mistico di Cristo.* Il suo sangue crisma la nuova Alleanza, il Popolo di Dio, l'era messianica dei Figli di Dio, della Vita di Dio in noi.

I dolori del corpo fisico di Cristo non hanno riscontri. Nonché esaurirne la gamma, attinsero l'acme della sofferenza. La perfezione organica d'una carne incorrotta, scevra d'ogni scoria e difetto, li amplificò al massimo; la psicologia di Gesù, inoltre, egregia, d'una sensibilità che vibrava più d'un'arpa, li accusò nei minimi dettagli, rifrangendoli nell'anima, alle radici dell'essere. L'anima, traslucida sempre, con la chiarezza della folgore, li tradusse e li visse moralmente, attimo per attimo, crocifissa insieme al corpo, degustando sino alla feccia, nel punto stesso della morte, l'amarissimo calice della Passione.

* * *

Il corpo fisico di Cristo, carne e sangue, Ostia espiatoria, sacrifica e salvifica, grande protagonista sul piano dell'Incarnazione redentrice, campeggia altresì, in egual misura, nell'*Euca-*

ristia, che è la Redenzione in atto. Dovunque e comunque, l'accento ricorre *lì*.

« Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita... Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea, vere est cibus: et sanguis meus, vere est potus » (10).

« Accipite et comedite: hoc est corpus meum... Bibite ex hoc omnes: hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum... Hoc facite in meam commemorationem... Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat... Quicumque manducaverit panem hunc et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini... iudicium sibi manducat et bibit, non diiudicans corpus Domini... Calix benedictionis nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? Quoniam unus panis, unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus » (11).

Lì, nel Corpo di Cristo, la Chiesa polarizza la formula della S. Comunione: « Corpus Christi. Amen ».

* * *

Cristo, Verbo Incarnato per sempre, volle che l'Incarnazione redentrice, eterna nei suoi effetti, appartenesse eternamente all'umanità redenta, in Cielo ed in terra.

L'Agnello, con le stigmate lucenti, trasfigurate. della Passione sofferta, domina la liturgia dei Cieli, vivo, glorioso e trionfante: « Et ecce in medio throni Agnum stantem tamquam occisum... Et cantabant canticum novum, dicentes: Dignus es Domine accipere librum et aperire signacula eius: quoniam occisus es, et redemisti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu, et lingua, et populo, et natione. Et fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes: et regnabimus super terram ». Il libro reca, tributari al sangue dell'Agnello, i decreti di Dio e i destini degli uomini. Deflagra l'osanna: « Dignus est Agnus accipere virtutem, et divinitatem, et sapientiam, et fortitudinem, et honorem, et gloriam, et benedictionem... in saecula saeculorum » (12).

L'Agnello sta in piedi, Pontefice nell'atto del sacrificio (13). « Hic autem eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium... semper vivens ad intepellandum pro nobis » (14). Ostia espiatoria, supplice, sacrifica e salvifica, l'Agnello applica l'infinita efficacia dell'uno ed unico sacrificio della Croce, reiterandone l'oblazione: « Neque per sanguinem hircorum, aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in Sancta,

aeterna redemptione inventa... Non enim in manufacta Sancta Iesus introivit exemplaria verorum, sed in ipsum caelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis » (15).

Analogata al Cielo, la terra convoglia nel Mistero Eucaristico, attraverso il tempo e lungo lo spazio, indefettibile, l'Incarnazione redentrice.

LA SINTESI GIOVANNEA

Fedele al linguaggio scritturistico, il Vangelo di Giovanni accosta e fonde i due Misteri non solo concettualmente, ma lessicalmente.

Enunzia così l'Incarnazione: « Et Verbum caro factum est, et habitavit in nobis... plenum gratiae et veritatis », ove « *caro* » designa la integrità dell'essere uomo, l'umana natura che, assunta nella sussistenza del Verbo, costituisce in Lui un « quid unum », appartiene alla Persona del Verbo (1, 14).

La Grazia e la Verità, strabocchevoli, denotano, in linee univoche, gli scopi dell'Incarnazione redentrice: « De plenitudine eius nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia: quia lex per Moysem data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est » (ib. 16-17).

Ma, subito, si affaccia il *sacrificio*, mezzo e causa di Redenzione: « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi » (ib. 29). Il Verbo Incarnato partecipa agli uomini le grazia e la verità in quanto Ostia espiatoria, sacrifica e salvifica: « Sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis: ut omnis, qui *credit* in ipsum, non pereat, sed habeat *vitam aeternam*. Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret: ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum » (III, 14-17).

Mediante il Sacrificio, inoltre, l'Incarnazione redentrice, nonché rinfrangere in noi la verità e la grazia, tradurle quindi in termini dialettici di fede e di vita eterna, esemplandoci gradualmente, nel modo di pensare ed amare, di vivere, sulla Trinità divina, passa efficace dall'anima al corpo: realizza *la risurrezione e la glorificazione della carne.*

Uomo integro, Verbo Incarnato, Cristo redime in tronco la natura umana, anima e corpo, la persona dell'uomo. I privilegi e gli attributi, che Gli spettano come uomo, nessuno esclu-

so, diverranno nostri. L'unione ipostatica, mentre esige in Lui la gloria dell'anima, piena di verità e di grazia, l'intuitiva visione di Dio, postula all'unisono la gloria del corpo. Il corpo di Cristo risorgerà glorioso: « Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud... Dicebat autem de templo corporis sui » (II, 19-21). Risorgeremo anche noi, antesignano e mallevadore il suo corpo, protagonista dell'Incarnazione redentrice. Lì, infatti, nel suo corpo, Cristo ricapitola tutti gli uomini, opera la sostituzione e la satisfazione vicaria, consuma il sacrificio. « Sicut Pater suscitat mortuos, et vivificat, sic et Filius, quos vult, vivificat... Venit hora, in qua omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei: et procedent qui bona facerunt, in resurrectionem vitae; qui autem mala egerunt, in resurrectionem iudicii » (V, 21, 28-29). Quell'ora, l'ultima della storia, segnerà il ritorno di Cristo Giudice, Verbo Incarnato: « Qui passus est in carne, et resurrexit, et caelum cum eodem corpore conscendit, et ad dexteram Patris consedit, *cum eodem corpore venturus est* cum gloria ad iudicandos vivos et mortuos » (16). Adempiutasi totalmente, l'Incarnazione redentrice eleva la persona dell'uomo, anima e corpo, ai fastigi del Cristo Uomo. Ma, vindice la giustizia, discrimina i santi dai reprobi: riflettenti i corpi degli uni la gloria dell'anima, piena di verità e di grazia nell'intuitiva vision di Dio, trasfigurati, insublimati, paghi d'una beatitudine inadombrabile, imperituri; pregni di maledizione i corpi degli altri, turpi, specchi tenebrosi dell'anima dannata che annoda all'eternità dei suoi supplizi la loro immortalità (17).

* * *

Descritta *così*, nei ponteggi, l'Incarnazione redentrice, il Vangelo di Giovanni la ripropone in sintesi nel cap. VI, identificandola poi, concettualmente e lessicalmente, col Mistero dell'Eucaristia.

« Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi... Qui credit in me, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die » (ib. 40-41).

Pane vivo disceso dal Cielo, Verbo Incarnato, pienezza antonomastica di verità e di grazia, Cristo nutre le anime in termini dialettici di fede e di vita eterna, redime l'uomo persona, tutti gli uomini, ai quali garantisce la risurrezione del corpo.

Ma il discorso si sposta. Dà le vertigini. « Mysterium Fidei ». Bisogna credere al Verbo di Dio. Nonché nell'ovvia accezione metaforica, Cristo è Pane vivo, Incarnazione redentrice in atto, sul piano d'un crudo, univoco, inaudito realismo: olocausto e convito.

« Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi... et panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita... Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam, et ego resuscitabo eum in novissimo die. Caro enim mea, vere est cibus: et sanguis meus, vere est potus. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem: et qui manducat me, et ipse vivet propter me » (ib. 51-52, 55-58).

Calzano alla lettera i riscontri.

La formula dell'Incarnazione redentrice: « Et Verbum *caro* factum est » coincide con la formula dell'Eucaristia: « Ego sum panis vivus, qui de caelo descendi... et panis, quem ego dabo, *caro* mea est ». Non v'ha dubbio. Il Verbo-*carne*, il Pane vivo disceso dal Cielo-*carne*, la Persona di Cristo, insieme Dio e uomo, « totus et integer Christus », riempie i due Misteri. Li riempie d'una presenza sacrifica e salvifica, la medesima: « ut mundus salvetur », l'Incarnazione redentrice; « pro mundi vita », l'Eucaristia. Irradia i medesimi effetti: la verità e la grazia, la fede e la vita eterna, la risurrezione del corpo.

* * *

Nondimeno l'Eucaristia inaugura una « nuova » presenza di Cristo, dell'Incarnazione redentrice in atto.

Presenza nel futuro, sotto le specie del pane: « *panis*, quem ego *dabo*, caro mea est ».

Presenza reale e sostanziale, non semplicemente virtuale, in un modo d'essere sacramentale, di corpo e di sangue: corpo-cibo, da mangiarsi; sangue-bevanda, da bersi. Al di là d'ogni sperimentazione empirica, divisione, effusione, immutazione. Carichi di vita. « *Spiritus est, qui vivificat.* Caro non prodest quidquam. Verba, quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt » (ib. 64).

Presenza di Cristo Persona: d'un corpo e d'un sangue congiunti all'anima e, nel Verbo, in cui sussistono, cui appartengono, accomunati alla natura divina. « *Ego* sum panis *vivus*... Qui manducat *meam* carnem, et bibit *meum* sanguinem, in *me* manet et *ego* in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem: et qui *manducat me*, et ipse *vivet propter me* ». Pane vivo: « totus et integer Christus ». Pane vivificante e glorificante: « Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, habet *vitam aeternam*, et ego *resuscitabo* eum in novissimo die ».

Presenza che è un'istituzione, un rito indefettibile. Innerva la storia, attraverso il tempo e lungo lo spazio. Ha un carattere

di universalità e necessità: per tutti gli uomini e per sempre: « *Nisi* manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis » (ib. 54).

Presenza d'un Pane vivo, Olocausto e Convito. Olocausto che si espleta sacramentalmente ed insta convivialmente. Convito che, mutuando l'Olocausto, eredita e partecipa l'efficacia dell'Incarnazione redentrice, assimila gli uomini al Verbo Incarnato, Ostia espiatoria: « Qui manducat me, vivet *propter me* ». La grazia « deiforme » assurge a grazia « cristiforme »: « Hoc facite in meam commemorationem... Quotiescumque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat » (18).

Presenza d'un Olocausto già offerto, destinata al Convito, ma che è e resta, autonoma, a prescindere dalla Comunione nostra: «Probet autem seipsum homo, *et sic* de pane illo edat» (19). Anche se tutti gli uomini non mangiassero di quel Pane, rimarrebbe la Presenza, l'Emanuele, l'Incarnazione redentrice in atto, Pienezza di Verità e di Grazia.

Presenza continua, « Sacramentum permanens », l'Eucaristia polarizza il culto latreutico, stimola e sviluppa i rapporti soprannaturali, intersoggettivi, dei fedeli con Cristo, all'infuori delle ore sinattiche: rapporti di assimilazione al Sacerdozio del Verbo Incarnato, tesi a rifluire liturgicamente, in linea diretta, più fecondi, nel suo Olocausto e nel suo Convito, nel cuore del Mistero Eucaristico, laddove estua la Grazia, massima è l'unione dei fedeli in Cristo.

L'EMANUELE

Una tal presenza compie, al tandem, i superni disegni di Dio nei riguardi dell'uomo.

Agli inizi i capostipiti dell'umanità familiarizzavano con Dio. La terra fu un paradiso di delizie (20).

Il peccato d'origine tolse la grazia, ma non la vocazione alla intuitiva vision di Dio. Subito, inoltre, Dio promise la redenzione (21). Da Adamo sino a Cristo divampò il dramma della vita e della storia, dramma degli uomini che indarno aspiravano al Cielo, privi dei mezzi per raggiungerlo. I miti di Tantalo e di Sisifo, tra i gentili, documentarono questo sforzo senza forze.

Sebbene spurio, si rifranse nei popoli il ricordo d'un paradiso di delizie. Acuì l'idea dell'Emanuele, d'una presenza di Dio

in terra, il desiderio e la ricerca, quasi Dio si nascondesse nelle ombre dei boschi, si manifestasse dagli astri, apparisse in fogge umane o statuarie. All'epoca di Cristo, le religioni misteriosofiche, turgide di aneliti struggenti, di spasmodica angoscia, coltivano le teofagie e le teurgie.

* * *

Ad un sol popolo, erede delle promesse, Dio volle disvelarsi. La parola affidata agli agiografi, i miracoli innumeri e il regime teocratico lo resero vicino a Israele. Il roveto ardente, la colonna di fuoco, la nube, l'arca dell'alleanza, la Tenda di assemblea, o tabernacolo mobile, e il Tempio di Gerusalemme valsero a circoscriverne la presenza, localizzandola e sensibilizzandola (22).

Nella Tenda di assemblea Dio convocava il popolo ebreo o i suoi rappresentanti, discorreva con Mosé faccia a faccia, a guisa d'un amico con l'amico, mentre la nube copriva la soglia. E Mosé n'usciva raggiante in volto (23).

Nel Tempio di Gerusalemme, che sostituì la Tenda di assemblea, confluivano gli israeliti e, al cospetto di Dio, sommersi dalla nube, tributavano il culto (24).

In cattività, sui fiumi di Babilonia, piangono i figli di Israele. Invocano l'ara e il sacrificio, invocano il tempio, la *Sékhînàh* (25).

Ma la presenza di Dio nella Tenda di assemblea e nel Tempio di Gerusalemme funge in chiave tipologica. E' promessa, anticipazione e figurazione d'una presenza « nuova » che trascende a mille doppi, presenza del Verbo Umanatosi.

* * *

Cristo è veramente, esaustivamente, definitivamente l'Emanuele, Dio con noi (26).

E' la nuova Tenda di assemblea, il Tabernacolo mobile. « Et habitavit in nobis »: *eskènosen en emin.* Si attendò tra noi. « Et vidimus gloriam eius... Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis » (Gio. I, 14).

E' il Tempio del Signore, la nuova Casa di Dio: « Solvite templum, et in tribus diebus excitabo illud... Dicebat autem de templo corporis sui » (Gio. II, 19, 21).

Su di Lui si spalancano i Cieli, lo avvolge la « nube » del Padre, aleggia lo Spirito Santo in forma di colomba: sigilli divini, sensibili, che additano agli uomini la Sékhînàh (27).

Cristo è la nuova Arca dell'Alleanza. Redime nel sangue

tutti gli uomini, li incorpora e li concorpora in sé, facendone il suo Corpo Mistico, il nuovo Popolo di Dio. Vincoli di vita eterna lo legano a noi. Non si spezzeranno mai più, ordinati a perfezionarsi di prosieguo, sì da schiudere, sommi, l'intuitiva visione di Dio e della Trinità Santissima, faccia a faccia, che è, fontalmente, la Vita di Dio in noi.

Pane vivo disceso dal Cielo, Verbo Umanatosi, Dio e uomo, Persona, il Cristo *storico* ascenderà in Paradiso coi meriti e le stigmate trasfigurate del Sacrificio, Pontefice-Vittima, Cristo *glorioso*.

* * *

Nondimeno, uno ed unico, identico, « totus et integer Christus », salvo il modo di essere sostanziale e sacramentale, Incarnazione redentrice in atto, Olocausto e Convito, « Sacramentum permanens », non lascerà la terra. E' una terza presenza, che inalvea e ripete le prime due, non circoscritta, né limitata ad un periodo di storia, o solo virtualmente esercitata, come la presenza di Dio nel V.T., ma dispiegantesi dovunque, attraverso i secoli: presenza *eucaristica* di Cristo. « Hoc facite in meam commemorationem... mortem Domini annuntiabitis donec veniat ».

Il Ciborio, nuova Tenda di assemblea, Tabernacolo dell'Uomo-Dio, e la Chiesa, nuova Casa di Dio, Tempio del Signore, localizzano una tal presenza, l'Arca della nuova Alleanza.

Adempiuta la promessa, l'anticipazione e la figurazione cedono il passo alla realtà: « Ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem saeculi » (28). Durevole quanto la storia, l'Eucaristia è l'Emanuele: « Non relinquam vos orphanos. Veniam ad vos » (29).

Raggiava il volto di Mosé dopo il dialogo con Dio. Ancor più i fedeli irradieranno la luce del Verbo Incarnato che attingono nella e dalla presenza eucaristica, assimilandosi a Lui: « Nos omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu » (30).

L'Incarnazione redentrice, presenza di Cristo storico, ha quindi una finalità eucaristica. Il Verbo si fa *carne*, pieno di verità e di grazia, Pane vivo disceso dal Cielo. Betleem è la casa del pane. L'Eucaristia raccoglie quel Pane vivo, in una presenza sostanziale e sacramentale, sotto le specie del pane comune: « Il pane ch'io vi darò è la mia *carne* ». Gli altari, i tabernacoli e le Chiese rinnovano il mistero di Betleem.

Ma non basta. Alla presenza di Cristo storico, che va crocifissa da Betleem al Golgota, che trionfa con la risurrezione e l'ascensione, l'Eucaristia aggiunge la presenza di Cristo glorioso nei Cieli. Finalizza escatologicamente: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna; ed io lo risusciterò nell'ultimo giorno ».

Presenza « per speculum et in enigmate », l'Eucaristia non esiste in Paradiso. Affulge lassù, nell'intuitiva vision di Dio, l'ultima presenza del Verbo, definitiva ed esaustiva, faccia a faccia: « Cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum *sicuti est* » (31). E', in Dio, la beatitudine dell'anima. Il Verbo Incarnato poi, Cristo glorioso, restituiti i corpi alle anime, si appaleserà qual'è, *uomo tra gli uomini,* nel consorzio e nel commercio d'una vita umana che non si esplica se non coi sensi: non più presenza sostanziale e sacramentale, eucaristica, ma al modo d'essere « naturale ». Apoteosi dell'intersoggettività, cara agli indirizzi filosofici e teologici di oggi. Beatitudine della « persona » (32).

Protagonista nell'Incarnazione redentrice e nell'Eucaristia, staglia in Paradiso, augusto, il Corpo di Cristo.

LA PRESENZA « AD MODUM SUBSTANTIAE »

Non ripugna, afferma il Concilio di Trento, « ut ipse Salvator noster semper ad dexteram Patris in caelis assideat *iuxta modum existendi naturalem* et, nihilominus, ut multis aliis in locis *sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit,* ea existendi ratione, quam, etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo, cogitatione per fidem illustrata, assequi possumus, et constantissime credere debemus » (33).

Uno ed unico, identico, Cristo è presente in Paradiso e nell'Eucaristia. La duplice, simultanea presenza non differisce se non sul piano del modo di essere: naturale, in Paradiso; sostanziale e sacramentale, nell'Eucaristia.

La presenza « ad modum substantiae » del Corpo di Cristo nell'Eucaristia, corpo organico, vivo, con tutte e singole le parti che lo strutturano, le proprietà quindi, nonché le attività corrispondenti, subordinate e coordinate dalla sua sostanza, devesi alla transustanziazione.

La transustanziazione, passaggio da sostanza a sostanza, escluse le specie, è un dogma: « Si quis negaverit... conversionem totius substantiae panis in Corpus et totius substantiae vini in

Sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, A.S. » (34).

* * *

In ogni corpo bisogna distinguere i costitutivi fisici, o fenomenici, da quelli metafisici, o noumenici.

I costitutivi fisici si evidenziano ai sensi. Abbracciano la materia, in gergo scientifico, congerie di monadi estese, energetiche, atomiche e subatomiche; i fenomeni che derivano al corpo dal di fuori, aleatori; le proprietà che erompono dall'interno, fenomeni connaturati al corpo, stabili, inconfondibili; le attività corrispondenti; le parti più ampie che strutturano il corpo, di cui la vita è limpida documentazione.

Ma, lungi dal ridursi ad un fascio di fenomeni, i costitutivi fisici inquadrano ogni corpo, caratterizzandolo, in un *ordine stupendo:* ontologicamente, laddove le parti, o le monadi, multiple e varie, si uniscono continue, correlazionano le loro proprietà inconfondibili; dinamicamente e teleologicamente, laddove le attività corrispondenti tendono insieme ad effetti unitari e comunitari, svolgono la perfezione del corpo.

L'ordine repelle al caso, ligio ad un principio intrinseco, efficace, che l'esiga e lo realizzi, ragion giustificativa: un principio ontologico e dinamico, di strutturazione e di funzione; un principio finalistico, di perfezione. L'ordine, cioè, postula la sostanza, matrice dei fenomeni, di *questi* fenomeni, proprietà, attività e parti, *che non competono se non al corpo in parola,* caratterizzandolo e discriminandolo dagli altri.

Nelle medesime condizioni di terreno e di clima, due semi diversi danno origine a due piante diverse. Lo sviluppo d'un feto sprigiona, in nove mesi, un ordine egregio, l'anatomia e la fisiologia dell'organismo umano. Il nucleo, gli elettroni, i protoni, i fotoni, i neutroni e i mesoni, di cui consta l'atomo, deposta l'individualità, si articolano nel complesso e costituiscono un « sistema », ricchi di fenomeni *propri,* ciascuno con la *sua* posizione, movimentazione, direzione, radiazione nei limiti d'un numero fisso, teatro di metamorfosi definite (35).

Continuità e sistematicità, l'unità estensionale e sostanziale, siglano vuoi gli organismi, vuoi le molecole dei composti inorganici.

La materia non è omogenea. Certo non mutano le molecole dei composti inorganici introdottesi negli organismi per assimilazione, né mutano dopo la morte dell'organismo. Dovunque possiamo seguirne l'iter. Ma, in seno all'organismo, le molecole

di proteine, grassi, idrati di carbonio, ecc., cospirano ad effetti nuovi, unitari e comunitari, traducono la vita, fondano una « unità », un essere *uno*, che ha proprietà e attività inconfondibili, stabili, *sue*, e non di altri, un monopolio.

Ragion giustificativa dei fenomeni, matrice segreta del loro ordine ontologico e dinamico, finalistico, la sostanza sfugge ai sensi: « substat », non localmente, ma entitativamente. Solo l'intelletto può afferrarla.

Due i costitutivi della sostanza, metafisici o noumenici: la materia prima, elemento determinabile; la forma sostanziale, elemento determinante.

La transustanziazione, passaggio da sostanza a sostanza, esoluse le specie, converte tutta e mera la sostanza del pane e del vino, materia prima e forma sostanziale, in tutta e mera la sostanza del corpo e del sangue di Cristo, materia prima e forma sostanziale, sicché sotto le specie, o accidenti superstiti del pane e del vino, vi è, « ad modum substantiae », il corpo e il sangue di Cristo. « Sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini, conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanguinis eius » (36).

Sparita la sostanza del pane e del vino, subito, in tronco, dovrebbe dissolversi l'ordine ontologico e dinamico, finalistico, dei costitutivi fisici, fenomenici, che in essa, segreta matrice, si radicano. Eppure nulla cambia di quell'ordine. Rimangono le stessissime proprietà del pane e del vino, le stessissime attività e passività, la stessissima strutturazione di molecole. I sensi le sperimentano. Nulla cambia. Ma il pane non è più pane, il vino non è più vino, in quanto è sparita la sostanza di entrambi. Dio ne supplisce l'influsso come causa efficiente.

* * *

La transustanziazione si spinge al di là d'una transignificazione e transfinalizzazione.

Alcuni teologi, in chiave antropocentrica, ravvisano la sostanza nel valore (significato e fine) che ogni corpo ha riguardo all'uomo, valore umano, religioso. Così il valore del pane e del vino, la sostanza, è di nutrire il nostro organismo. Ora, nell'Eucaristia, il pane e il vino assumono un valore nuovo, il significato e il fine dell'offerta che Cristo fa di sé in termini sacrificali e sacramentali. La consacrazione opera una transignificazione e transfinalizzazione, quindi una transunstanziazione (37).

Noi rispondiamo:

1°) Se il valore umano si connatura al corpo, caratteriz-

zandolo e discriminandolo dagli altri, « proprietà » del corpo, non v'ha dubbio che la transignificazione e transfinalizzazione, comunque avvenga, investe la sostanza del corpo. Ma, ecco il punto, non l'investe totalmente. Muta la forma sostanziale, non la materia prima. Apre una *trasformazione*, non una transustanziazione. Di più, *multiple e varie* incidono le proprietà del corpo. E *solidarizzano*. La trasformazione sconvolge il corpo « ab imis », nei suoi costitutivi fisici, o fenomenici: nessuna delle proprietà di salva.

A mille doppi sovrasta la transunstanziazione. Investe totalmente ed esclusivamente la sostanza, materia prima e forma sostanziale. Non si attua se non nell'Eucaristia: « *mirabilis ac singularis* conversio *totius* substantiae panis in substantiam corporis Christi, et *totius* substantiae vini in substantiam sanguinis eius ». E, se non bastasse, rimangono le specie, le stessissime proprietà del pane e del vino, supplendo Dio, « uti causa efficiens », l'influsso della sostanza previa.

Nondimeno la transustanziazione è *anche* transignificazione e transfinalizzazione, attesa la formula istitutoria, che è una proposizione pratica, sacramentaria, turgida d'efficacia nei polimorfi simboli distribuiti su due fronti: « sacramentum tantum »; « res et sacramentum ».

In ultimo, cadremmo in un grosso equivoco semmai identificassimo la sostanza di un corpo con le sue proprietà, ossia i costitutivi *metafisici, noumenici,* con i costitutivi *fisici, fenomenici.* Le proprietà erompono dalla sostanza, principio dell'ordine ontologico e dinamico, finalistico, del corpo. Segreta matrice, la sostanza esige e realizza le proprietà, le penetra, le riempie di sé, ma insieme le trascende, sinolo di materia prima e forma sostanziale, costitutivi metafisici, noumenici: « substat ».

2°) E' assurdo qualsiasi cenno di transustanziazione laddove la transignificazione e la transfinalizzazione non implicano una mutazione di « proprietà », d'un valore umano che si connatura al corpo, limitandosi ad ascrivere, o meglio, aggiungere, nei riguardi dell'uomo, attinente l'uso di quel corpo, un valore nuovo.

In tal caso, nell'Eucaristia, resta intatta la sostanza del pane e del vino. Non acquista se non il valore di « segno », al più d'un segno efficace, poiché la transignificazione e la transfinalizzazione scaturiscono da Cristo: « signum efficax gratiae ». Nulla differenzierebbe l'Eucaristia dagli altri Sacramenti, in cui non cambia la materia con l'uso, scandite all'unisono le parole rituali, non appena da remota si fa prossima. Nel Battesimo,

ad esempio, l'acqua è transignificata e transfinalizzata, ma non è transustanziata, né trasformata, né modificata. Cristo sarebbe nell'Eucaristia come è negli altri Sacramenti: « *virtualiter* praesens et quidem solummodo *in usu* », non già « substantialiter praesens ac permanenter ».

3°) Al tandem, se il valore umano adegua essenzialmente la sostanza del corpo, sul piano dell'intelligibilità, in quanto « significato », e sul piano dell'appetibilità, in quanto « fine », gli assiomi *ens et verum convertuntur-ens et bonum convertuntur* infeudano, nell'Eucaristia, la transignificazione e la transfinalizzazione, ovvi corollari, alla transustanziazione. Ma, non dimentichiamolo, il polimorfo simbolismo dell'Eucaristia emerge efficace, non che dalle specie, « sacramentum tantum », dal Cristo contenuto sotto le specie, « res et sacramentum » (38).

* * *

Per se, « vi verborum », attesa la formula istitutoria, che è una proposizione pratica, sacramentaria, sotto le specie del pane e del vino è presente, nei suoi costitutivi metafisici, noumenici, la mera sostanza del corpo e sangue di Cristo: presenza, quindi, sostanziale e sacramentale.

Per aliud, cioè in ragion di questo modo d'essere sostanziale e sacramentale, è presente il « Christus totus »: corpo, sangue ed anima, « vi naturalis conexionis seu concomitantiae »; la Persona e la divinità dell'Unigenito Figlio di Dio, « vi supernaturalis conexionis seu unionis hypostaticae » (39).

Per aliud, ancora, sotto la specie, nel « Christus totus » è presente, « vi circuminsessionis », la Trinità Santissima; « vi redemptionis », il Corpo Mistico, congiunto al Capo da legami indissolubili (40).

Presente *per se,* in posizione di priorità assoluta, il corpo di Cristo, carne e sangue, domina l'Eucaristia. Trae seco il « Christus totus ».

E' un corpo vivo, nella pienezza organica, « vi naturalis conexionis ». Glorioso sì, ma in termini di vita umana: « qui iam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus » (41).

Lo compaginano, ben distinte, inconfuse, tutte e singole le strutture del suo corpo storico, sicché l'una non sia l'altra. Strutture interdipendenti, connesse, in unità continua, non discreta; con le loro proprietà e attività caratteristiche, individue; con il loro ordine ontologico e dinamico, finalistico. Strutture dimensionate.

Il che esige e realizza la sostanza del suo corpo, sinolo di materia prima e forma sostanziale, costitutivi metafisici, noumenici.

Ma, ecco l'inaudito. Presente *per aliud*, in ragion della sostanza, l'estensione, lungi dall'estrapporre le strutture, spaziarle e circoscriverle, fuori le une dalle altre, segue il modo d'essere della sostanza.

Ciò non scalfisce d'un apice la pienezza organica e la vita del corpo di Cristo. Non ne adombra l'inesprimibile bellezza: « splendor ordinis ». L'unico, identico Cristo è in Paradiso e nell'Eucaristia. « Ad modum quantitatis », in Paradiso, con le dimensioni in atto, « partes extra partes »: presenza circoscrittiva e definitiva. « Ad modum substantiae », sotto le specie: « totus sub utraque specie, totus sub unaquaque specie, totus sub quavis parte utriusque speciei ». Presenza corporea che, non avendo le dimensioni in atto, non si sposta, né dista localmente, impari a localizzarsi se non « sacramentaliter », attraverso la superficie delle specie, le quali, nonostante la relazione *esterna*, si legano al Corpo di Cristo in un solo Sacramento, segni efficaci: « sacramentum tantum-res et sacramentum ». Lì, dov'era la sostanza del pane e del vino, nei limiti di spazio occupati dalla superficie delle specie, c'è, « ad modum substantiae », il corpo di Cristo. Certo le specie non gli appartengono, non si subiettano in lui, non vi rinfrangono le loro proprietà, attività e passività. Ma, unite al Corpo di Cristo in un solo Sacramento, come segni efficaci, valgono ad ubicarne la presenza: « *Hoc* est corpus meum ».

Moltiplicandosi la transustanziazione, si moltiplicano, con le superfici delle specie, i mezzi di circoscrizione nello spazio. Si moltiplica il Sacramento. Si moltiplica la presenza di Cristo in numerosi luoghi: « Non enim repugnat ut ipse Salvator noster *semper* ad dexteram Patris *in caelis* assideat *iuxta modum existendi naturalem* et, nihilominus, *multis aliis in locis sacramentaliter praesens sua substantia nobis adsit* » (42).

Nulla può tangere il Corpo di Cristo presente « ad modum substantiae ». Né le vicissitudini che interessano le specie, né le cause fisiche che non agiscono se non sulle dimensioni in atto.

Ma, presente « sacramentaliter », non appena si corromperanno le specie, dissoltosi il segno e quindi il Sacramento, cesserà la sua presenza.

Poiché l'unico, identico Cristo è in Paradiso e nell'Eucaristia, la vita ch'Egli esplica in Paradiso pulsa *tutta,* sincrona e sintona, « vi naturalis conexionis », seppur « ad modum substantiae », nell'Eucaristia: Sacrificio, Convivio, « Sacramentum permanens ».

Anche nel Tabernacolo il « Christus totus » si offre a noi, presenza sostanziale e sacramentale, vitale, personale: presenza di *persona a persona,* non già presenza *d'una cosa,* inerte e sterile.

Se in Paradiso, così nel Tabernacolo, dinanzi a noi, « hic et nunc », la stessa anima di Cristo, grazie alla vision beatifica e alla scienza infusa, ci vede e ci ama, sfolgora le latebre del nostro io, risponde al dialogo, aperta ad ogni parola, ai più taciti e trepidi bisogni, in una presenza diretta, adeguata, incalcolabilmente superiore a quella dei sensi (43).

La scienza empirica, inoltre, acquisita quaggiù dal Cristo storico tramite i sensi, ricchissimo appannaggio d'amorosi pensieri, è rivissuta in Cielo, nell'Eucaristia dunque, anche nel Tabernacolo, dal Cristo glorioso.

Ma, tributaria alla vision beatifica, alla scienza infusa ed empirica, la vita intellettiva e volitiva dell'anima di Cristo, di cui noi, figli di Dio, amici, fratelli, meta dell'Incarnazione Redentrice, trofei della Croce, polarizziamo la sublime dialettica, si irradia sul corpo di Cristo che, sensibile ai più reconditi moti dell'anima, vibrando a guisa d'un'arpa, la traduce pastosamente e musicalmente in termini di commozione organica, di tenera e dolce emotività, di fervida effusione. Da cima a fondo estuano i riverberi. Il Cuore li assomma, gonfio, specchio in fiamme d'una carità inesausta. Nei Cieli, nell'Eucaristia dunque, anche nel Tabernacolo. Presenza corporea. Cristo ci schiude le braccia: « Venite ad me omnes, qui laboratis, et onerati estis, et ego reficiam vos » (Mtt. XI, 28). Presenza di persona a persona, d'un uomo fra gli uomini.

Si aggiunga. Non che riflettere la vita intellettiva e volitiva dell'anima, il Corpo di Cristo dispiega in Paradiso, nell'Eucaristia dunque, anche nel Tabernacolo, la sua vita sensitiva. I sensi lo rapportano, in chiave di gloria, ma umanamente, al Corpo della Vergine Madre. Lo rapportano ai corpi dei giusti ch'Egli, subito dopo la risurrezione, « primogenitus ex mortuis » (Coloss. I, 18), fece risorgere e glorificò, assumendoli poi in Cielo: « Multa corpora sanctorum, qui dormierant, surrexerunt. Et exeuntes de monumentis post resurrectionem eius, venerunt in sanctam civita-

tem, et apparuerunt multis » (Mtt. XXVII, 52-53). Parole soavi incarnano gli amorosi pensieri, scandiscono ineffabili colloqui, sollecite dei nostri eterni destini. E' stupendo! L'anima di Cristo, « hic et nunc », grazie alla vision beatifica, ci vede e ci ama, raccoglie ogni parola che suggerisce la pietà eucaristica, mentre, vivo di vita sensitiva, capace di esprimersi in parole, il Corpo di Cristo affida il dialogo ai sensi. Toni e suoni echeggiano nei Cieli, parole rivolte a ciascuno di noi: «Ego sum pastor bonus, et cognosco meas, et cognoscunt me meae... Qui autem intrat per ostium, pastor est ovium, et oves vocem eius *audiunt*, et oves vocat *nominatim* » (Gio. X, 14, 2-3). Sembra vuoto il Tabernacolo. Oh, poterti guardare, Gesù; poterti toccare e ascoltare! Ma si sciolgono i veli delle specie. « Credo quidquid dixit Dei Filius ». Seppur « ad modum substantiae », lì è il tuo Corpo, lì è il tuo Cuore, lì è la tua Parola: unico, identico Cristo, in Paradiso e nell'Eucaristia. Ci chiami per nome in Paradiso, ci chiami per nome nell'Eucaristia: « Maria autem stabat ad monumentum foris, plorans... Dicit ei Iesus: mulier quid ploras? quem quaeris?... *Maria* » (Gio. XX, 11, 15-16).

Al tandem, in Paradiso, nell'Eucaristia dunque, anche nel Tabernacolo, la presenza del « Cristus totus » comprende il Verbo di Dio, la divinità e la vita trinitaria, il Corpo Mistico. Non già presenza d'*una cosa*, inerte e sterile, ma presenza di *persona a persona*, noi partecipi, collaboratori, intesoggettivamente. Cristo glorioso, Sacerdote e Vittima, Capo del Corpo Mistico, applica gli effetti dell'Incarnazione redentrice. Ci assimila a sé, ci incorpora e ci concorpora. « Ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint » (Gio. XVII, 21).

* * *

Soltanto gli occhi di Cristo, nell'Eucaristia, possono contemplarne il Corpo, poiché gli uni e l'altro presenziano « ad modum substantiae », commisurati nel modo di essere e di agire.

Gli occhi nostri, no. Nemmeno se Dio li glorificasse. La glorificazione, infatti, non elimina l'estensione fisica. Non rimane che un'ipotesi. Ma dà le vertigini: laddove Dio trasferisca l'organismo e i sensi dell'uomo dallo stato naturale, presenza « ad modum quantitatis », a quello sacramentale, presenza « ad modum substantiae ». In tal caso, nell'Eucaristia, noi sperimenteremmo Cristo e Cristo sperimenterebbe noi, entrambi giustapposti entitativamente e operativamente (44).

Eccettuata quest'ipotesi, non v'è, nell'Eucaristia, possibilità alcuna di vita sensitiva che rapporti noi a Cristo e Cristo a noi.

Non v'ha dubbio. La vita sensitiva suppone, da parte dell'or-

gano sensorio e dell'oggetto corporeo, il modo d'essere e d'agire proprio della quantità. Suppone cioè l'estensione fisica, la relazione fisica, se non l'adesione fisica: una superficie che diffonda lo stimolo, da parte dell'oggetto corporeo; una superficie che lo riceva, da parte dei sensi, così da trasformarlo in sensazioni, immagini, emozioni e passioni.

* * *

La presenza « ad modum substantiae » di Cristo nell'Eucaristia è un mistero. « Visus, tactus, gustus in te fallitur. Sed auditu solo tuto creditur: credo quidquid dixit Dei Filius: nil hoc verbo veritatis verius ». La Fede non inganna. Ha l'avallo del Verbo di Dio. Gli stessi demoni credono: « Daemones non possunt videre per intellectum Christum in hoc sacramento, *nisi per fidem*, cui voluntarie non assentiunt, sed ad eam *evidentia signorum* convincuntur, uti dicitur, Jac. II, 19, quod *daemones credunt et contremiscunt* » (45).

Prima di promettere la SS. Eucaristia, Cristo, Verbo Incarnato, Pane vivo disceso dal Cielo, reclama incondizionatamente la Fede. Annunzia quindi il « Mysterium Fidei ». La folla grida all'assurdo: « Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum? ». Cristo non demorde. I discepoli defezionano in massa: « Durus est hic sermo, et quis potest eum audire?... Ex hoc multi discipulorum eius abierunt retro ». Cristo non li ferma. Se occorre, resterà solo con la Verità, che ribadisce in linee univoche, drastiche, assolute. Solo con la Redenzione « de iure ». Attorno a lui stanno gli apostoli, la Chiesa di domani. Cristo avanza la questione di fiducia: « Volete andarvene anche voi? ». E' la scelta più grave e drammatica del Vangelo. La Chiesa dipende dalla Fede nell'Eucaristia. Un atto di Fede salva la Chiesa e il mondo, per bocca di Pietro, il futuro Papa: « Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes. Et nos credidimus et cognovimus quia tu es Christus Filius Dei ». Giuda, uno dei Dodici, ricusa l'atto di Fede. Respinge l'Eucaristia, respinge la Chiesa. E' Satana. Tradirà Cristo: « Respondit eis Iesus: nonne ego vos duodecim elegi, et ex vobis unus diabolus est? Dicebat autem Iudam Simonis Iscariotem: hic enim erat traditurus eum » (Gio. VI, 53, 61, 67, 69-72).

Oggi, come allora, come sempre, la scelta, la più grave e drammatica, impegna gli uomini, condizionando la Chiesa, realtà e vita, alla Fede nell'Eucaristia. O gli uomini credono, insieme a Pietro, sulla parola del Verbo Incarnato, che non può né ingannarsi, né ingannarci, ed inseriti in lui, Pane vivo sotto i veli eucaristici, Sacrificio e Convivio, Presenza perenne, formeranno

il suo Corpo Mistico; o non credono, insieme a Giuda, e, fuori della Chiesa, diverranno Satana e lo tradiranno.

L'unanime Fede nell'Eucaristia, Carne e Sangue di Cristo, presenza *sostanziale,* non meramente virtuale o spirituale, essenzializza la Chiesa.

Antesignano d'una transignificazione e transfinalizzazione, che non è transustanziazione, Berengario, lungi dal riconoscere nell'Eucaristia il Pane vivo, Carne e Sangue di Cristo, presenza sostanziale, vi ravvisò un pane comune, per quanto reso sacro, « signum efficax gratiae », alla stregua della materia d'un qualsiasi Sacramento: un pane che, ricco di simbolismo efficace, ossia d'una presenza *virtuale* di Cristo, produce in noi, con la grazia, la presenza *spirituale* di Cristo.

Lanfranco oppose a Berengario l'unanime Fede di tutti i credenti, ovunque. Gli oppose la Chiesa. Aprì un dilemma che fa tremar vene e polsi: se la Chiesa sbaglia, o non è mai esistita, o non esiste più (46).

Non pochi, ai giorni nostri, riesumano le teorie di Berengario e, consentanee, quelle di Scoto Erigena, Ugo Speroni, Wicleff, Huss, Calvino. Di trafugo. Peggio, quasi fossero novità. Le palliano. Ma trovano, sui passi incauti di Giuda, la Parola di Cristo: « Volete andarvene anche voi? ». Trovano Pietro e la Chiesa.

Ai margini del « Mysterium Fidei », la Fede invoca la vision beatifica che acclari, in Cielo, evidenziandola, la presenza « ad modum substantiae » di Cristo nell'Eucaristia. Sfilano i secoli. L'eternità beata convoglia gli attimi fuggevoli, di volta in volta le anime elette. A gradi, la Chiesa militante dei credenti sfocia in Dio, Chiesa trionfante, laddove, spentasi la fede, arride la vision beatifica. Finirà la storia, e con la storia l'Eucaristia; ma, all'epilogo, non vi sarà anima che non abbia veduto in Dio, « uti est », la presenza sostanziale di Cristo, terrena, sotto i veli eucaristici.

TEOLOGIA PERSONALISTICA

La teologia personalistica esalta la persona. Due i principi.

A) La persona non è realtà chiusa in se medesima, irrelata e sterile. E' più d'una cosa. Aperta dinamicamente, si offre in dono, attraverso l'amicizia e l'amore. Postula gli interscambi, l'intersoggettività, la comunione e la fusione degli spiriti, sicché la vita, nei suoi valori supremi, si trasfonda dall'uno all'altro.

Così, imperfetta e perfettibile, perfezionandosi di prosieguo, la persona si sviluppa in personalità.

B) Ogni cosa è al servizio di noi uomini. Ha, riguardo alla persona, un significato ed un fine che la caratterizzano, umani, religiosi (antropo-prosopocentrismo) (47).

* * *

I due principi reggono, limpidi, indiscussi. Ma, in ordine a Cristo nell'Eucaristia, e già lo notammo, la loro applicazione non di rado, in taluni indirizzi, degenera.

Solo nell'Eucaristia Olocausto e Convivio si avrebbe una presenza di persona a persona, presenza « aperta » del Cristo che si offre a noi, dono esimio, in termini sacrificali e sacramentali di intersoggettività; mentre il Tabernacolo ospiterebbe piuttosto una presenza chiusa, irrelata, sterile, analoga alla presenza d'una cosa.

Ciò è falso. C'è, nel Tabernacolo, pienezza di verità e di grazia, di vita eterna, incarnazione redentrice in atto, Pontefice e Vittima, Pane vivo, il Cristo glorioso dei Cieli. Ci rituffa, se noi lo vogliamo, nei misteri dell'Eucaristia Olocausto e Convivio, pronto a farci rivivere i rapporti di intersoggettività avviati lì, a rinnovarli, continuarli, espanderli. Ci attrae e ci risospinge, sollecito, alla partecipazione « liturgica » del duplice mistero.

C'è, nel Tabernacolo, la presenza sostanziale e personale di Cristo, causa meritoria, retaggio dei beni messianici, aperta costituzionalmente, effettualmente quindi, in termini sacrificali e sacramentali: presenza di un dono che inalvea e comunica l'efficacia della Croce con la mediazione dell'Eucaristia Olocausto e Convivio, di cui è la ragion d'essere (48).

Presenza sotto *le specie* del pane, realtà corporea, non simbolo, al di là d'un nuovo significato e d'un nuovo fine impari a tangere i costitutivi noumenici del pane, a immutarne la sostanza.

Presenza estrinseca, autonoma, richiesta nondimeno dall'intersoggettività: come la nostra vita non si trasfonde dall'uno all'altro, nei rapporti d'amicizia, di amore, instaurando la comunione e la fusione degli spiriti, se non c'è una presenza corporea, « localis localiter », donantesi nei suoi valori più alti, dono antonomastico.

Estrinseca a noi, la presenza di Cristo nell'Eucaristia, sotto le specie, è la *massima* presenza. Inestimabile, indispensabile. Guai se la disattendessimo, la svalutassimo dinanzi alla presenza di Cristo dentro di noi, intrinseca; o addirittura la negassimo,

sostituendovi un simbolo, il pane e il vino rivestiti d'un nuovo significato e fine, dono di Cristo, veicolo, mezzo di grazia (49).

Frutto e scopo dell'Eucaristia, la presenza personale di Cristo *in noi*, seppur fecondissima, è presenza di « grazia », *virtuale e spirituale*. Non ipostatizziamola. Un abisso divide una tal presenza da quella di Cristo sotto le specie, presenza *corporea, sostanziale*, del « Christus totus », Incarnazione redentrice in atto.

Attraverso la grazia, virtualmente e spiritualmente, Cristo si stabilisce dentro di noi, vive ed opera nelle anime, in vari modi: laddove la Chiesa tributa il culto a Dio (Mtt. XVIII, 20), esercita la misericordia (Mtt. XXV, 40), assolve il magistero e il regime (Lc. X, 16; Mtt. XXVIII, 20), espande la carità e la fede (Rom. V, 5; Ef. III, 17), si accosta ai Sacramenti.

Promossi dalla presenza di grazia, i rapporti di intersoggettività accendono di mille luci il Corpo Mistico. Da Cristo erompe la grazia. Genesi è la Croce, redenzione oggettiva, « de iure », con la mediazione dell'Eucaristia Olocausto e Convivio che, redenzione soggettiva, ne attualizza l'efficacia: presenza corporea, sostanziale e vitale, personale, del « Christus totus » (50).

Direttamente, attraverso la grazia « cristiforme », l'Eucaristia libra ai fastigi i rapporti di intersoggettività, l'assimilazione nostra a Cristo: « Vivo, ma non io; vive in me Cristo » (Gal. II, 20). L'antropocentrismo diviene *teocentrismo*.

* * *

Presenza ed esistenza incidono reciproche. Si commensurano nei gradi. L'esistenza autonoma, o sussistenza, propria d'una sostanza, amplia il grado di presenza. Se poi compete ad una sostanza che racchiuda lo spirito, inaugura la massima presenza: autonoma al grado sommo, in chiave di libero arbitrio, estrinseca, immediata. E' presenza della persona: « Persona significat ad modum subsistentis ». Appunto la presenza di Cristo nell'Eucaristia: « ad modum substantiae seu subsistentis » (51).

Non v'ha presenza che non si doni *ontologicamente* agli altri, aperta all'intersoggettività, alla comunicazione e comunione cogli altri.

L'intersoggettività ontologica di persona a persona sigla l'apoteosi del dono non appena si apre sul piano psicologico. Non più egocentrica, ma dono di sé, dei suoi valori più eccelsi, capace di arricchire gli altri quant'è la ricchezza del suo essere, l'amorosa intuizione e dedizione del suo spirito.

Il « Christus totus », natura umana e natura divina, Incarnazione redentrice in atto, assoluta plenitudine, dono antonoma-

stico, presenza sostanziale e personale immediata, si offre, nella Eucaristia, anche nel Tabernacolo, in termini sacrificali e sacramentali di intersoggettività, sul piano ontologico e sul piano psicologico.

Così, spoglio di equivoci, affulge il dogma, né absono, né dissono riguardo alla tesi personalistica-esistenzialistica che affascina l'epoca contemporanea.

(continua)

Guglielmo Luigi Rossi

---

1) Cfr. Lc. XXII, 16 18, 29-30; Mtt. VIII, 11.

2) Cfr. Dz. 26, 148, 290, 480, 708, 710; 20, 216, 255, 393, 422, 429; 344, 462; 285, 993; 2ss., 122, 143ss., 233, 709ss., 3029; 194, 794, 800.

3) Cfr. Mtt. I, 1; IX, 6; X, 23; XII, 8; XVI, 13ss.; Lc. I, 3; III, 23ss.; Gio. I, 14; Apoc. V, 5; XXII, 16; Gal. III, 6; IV, 4; Atti II, 30; Rom. I, 3; IX, 15; V, 15; II Tim, II, 8; I Tim., II, 5; III, 16; Ebr. VII, 14; II, 14; I Cor., XV, 21; I Pt., III, 18.

4) Cfr. Dz. 711, 790ss., 795; 792, 1275. Cfr. De Letter P., *The trasmission of original Sin:* The Irish theological Quarterly, Maynooth 24 (1957), p. 339ss. Cfr. Feiner J., *Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menchen:* Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1960, p. 231ss. Cfr. Rivière J., *Le Péché originel dans l'économie de la Rédemption:* Revue des Sciences Religieuses 14 (1934), pp. 266-287. Cfr. Gaudel A., *Péché originel,* DThC, coll. 468-490.

5) Cfr. Dz. 13, 25, 33, 40, 52, 114, 143ss., 148, 220, 258, 283, 288, 290, 344, 393, 422, 429, 462, 480, 708, 1463; 115, 224, 250, 794.

6) Cfr. Dz. 13, 65, 122, 148, 224ss., 251, 258, 286, 290, 711, 1314; 792, 795; Cfr. Gibellini R., *La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale,* Brescia 1965, p. 46ss., 71.

7) Cfr. Dz. 9ss., 16, 40, 54, 86, 371, 429; 194, 794, 800; 286, 993ss.; 328, 831, 874, 907; I, 251, 337, 796, 809, 913; 132, 143, 253, 711; 799, 820; 319, 552, 1019, 3051.

8) Cfr. Dz. 20, 422, 494, 577; 2ss., 13, 34, 54, 86, 143ss., 173, 429, 480; 319, 462, 551; 16, 286, 320, 711; 122, 794, 1096, 1294ss., 1392; 938, 951. Cfr. Is. I, 6ss.; LII, 14; LIII, 2-12; II Cor. V, 21; Gal III, 13; Lc. II, 7; IV, 22; VIII, 3; Mtt. VIII, 20; XIII, 55; Mc. II, 23; Gio. XII, 6; Fil., II, 7ss.; Mc. XIV, 33; Lc. XXII, 44; Mtt. XXVI, 67; XXVII, 26, 28-31; Gio. XIX, 17, 23; Mtt. XXVII, 34, 39ss., 46; Gio. XIX, 30, 34; Is., LIII, 7; Ebr. X, 7; Fil. II, 8; Gio. X, 17.

9) Cfr. Is. LIII, 5, 10-12; Ef. I, 7ss.; I Cor. VI, 20; VII, 23; I Pt., I, 18-19; II, 21ss.; Mtt. XXVI, 28; Col. I, 20ss.; Ef. II, 13; Rom. V, 9ss.; II Cor. II, 15; Gio. XVII, 19; Ebr. V, 8ss.; Rom. V, 19; Ps. XXI; I Tim. II, 6; Gal. I, 4; Ef. V, 2; Rom. III, 25; Ebr. IX, 11-27; X, 10.

10) Gio VI, 52, 55-56.

11) Mtt. XXVI, 26-28; Lc. XXII, 19; I Cor. XI, 26, 27, 29; ib. X, 16-17.

12) Ap. V, 6, 9-10, 12-14; cfr. ib. I, 18; II, 8; Gio. I, 29; I Pt. I, 19; I Cor. V, 7; Is. LIII, 7; Ef. III, 10.

13) Cfr. Ebr. X, 11.

14) Ebr. VII, 24-25.

15) Ebr. IX, 12, 24. Cfr. ib., IV, 14; VIII, 5; IX, 12.

16) Symb. Epiph., Dz. 13; cfr. Conc. Later. (649), Dz. 255.

17) Cfr. Gio. X, 25; Dan. XII, 2; II Macc. VII, 9; Giob. XIX, 26; Mtt. XXII, 31-32; Rom. VIII, 23; I Cor. XV, 53-55; Ap. XX, 11-13; XXI, 4; Mtt. V, 29-30; X, 28.

18) Lc. XXII, 19; I Cor. XI, 26.

19) I Cor. XI, 28.

20) Cfr. Gen. II, 15-24.

21) Cfr. Gen. III, 15.

22) Cfr. Es. III, I-6; XL, 34-36; XXIV, 16; Lev. XVI, 2; Deut IV, 6-7; XII, 5-21; XIV, 23; XVI, 6; XXVI, 2; Is. VI, 4; Ez. XLIII, 5; Ps. LXXXIV, 2-5.

23) Cfr. Es. XXIX, 42, 45; XX X, 6; XXXIII, 7-11; XXXIV, 35.

24) Cfr. III Re, VIII, 10-11; Sl. XLII, 3; Is. I, 12.

25) Agg. II, 7, 9.

26) Is. VII, 14.

27) Cfr. Mtt. III, 16; XVII, 5; Gio. I, 32-34.

28) Mtt. XXVIII, 20.

29) Gio. XIV, 18.

30) II Cor., III, 18; cfr. ib. IV, 4; Rom. VIII, 29.

31) I Gio., III, 2.

32) Cfr. S. Bernardo, Serm. XXXIII in Cant., n. 3, PL, CLXXX, 952; S. Agostino, In Ps. XXII, n. 6, PL, XXXV, 303-304; S. Tommaso, Summ. Th., III, q. 80, a. 2. Cfr. D. M. Stanley, *Contemplation on the Incarnation:* Theology Digest, 12 (1964), p. 279ss.

33) Dz. 874.

34) Dz. 884; cfr. ib. 430, 465, 581, 698, 884, 997, 1469, 1529.

35) Cfr. S. Tom., Summ. Th., I, q. 3, a. 5; III, q. 77, a. I; P. Hoenen, *Cosmologia,* Roma 1949, pp. 64-89, 123ss., 149-160; Id., *La filosofia della natura inorganica,* Brescia 1949, p. 32ss.; G. Bontadini, *Osservazioni sulla critica empiristica:* Riv. di filos. neoscol., XXX (1938), p. 353ss.; E. Persico, *Fondamenti della meccanica atomica,* Bologna 1945, pp. 68, 87ss., 467; L. De Broglie, *Materia e luce,* Milano 1940, p. 240ss.; M. Luaces, *Atomismo o hilemorfismo?:* Ciencia y Fe, IV (1948), pp. 63-69; Masi R., *Cosmologia,* Rom 1961, p. 45ss.; C. Colombo, *Bilancio provvisorio di una discussione:* Scuola Catt., 88 (1960), pp. 23-55; D. Bonifazi, *Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea,* Roma 1959, p. 101ss.; K. Rahner. *Die Gegenwart Christi in*

Sakrament des Herresmahles: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1960, p. 382ss.; G. L. Rossi, *Caso o causalità sulla scena del mondo,* Torino 1961, pp. 20ss,, 60ss.

36) Dz. 877.

37) Cfr. A. Piolanti, *De symbolismo et ubiquismo eucharistico a Pio XII proscripto:* Euntes docete, 4 (1951), p. 56ss.; M. Vanneste,*Nog steeds bedenkingen tegen de scholastieke transsubstantierleer:* Collactiones brugenses, 6 (1960), 321ss.; M. Möller, *De Transsubstantiatie.* Ned. kath. Stemmen, 56 (1960), p. 2ss.; J. De Baciocchi, *Présence eucharistique et transsubstantiation:* Irenikon, 32 (1959), p. 159; Id., *L'Eucharistie,* Tournai 1964, p. 82; Ch. Davis, *The theology of transubstantiation:* Sophia, Aprile 1964; H. Mc Cabe, *The real presence:* The clergy review, 49 (1964), p. 749ss. Circa gli orientamenti della teologia olandese: cfr. L. Smitts, *Actuele vragen rondom de transsubstantiatie en de tegenwoordigheid des Heren in de Eucharistie,* Maaseik, 1965.

38) Cfr. Enc. « Humani generis », di Pio XII, AAS, 42 (1950), p. 571; Enc. « Mysterium Fidei », di Paolo VI, AAS, 57 (1965), pp. 755-758, 766. Cfr. J. Galot, *Realtà e valore della presenza eucaristica:* Civ. Catt., Nov. 1965, p. 230ss.; A. Michel, *Autour de « Mysterium Fidei »: Nouvelles mises au point:* L'Ami du Clergé, 24 Nov. 1966, p. 676 ss.; E. Schillebeechs, O. P., *Una questione attuale di teologia eucaristica: transustanziazione, transfinalizzazione, transignificazione:* Rivista di pastorale liturgica, 16 (1966), pp. 227-248; R. Masi, *Transustanziazione e transignificazione:* Divinitas, 2 (1966), p. 272ss.; L. Bogliolo, S. D. B., *Realismo della presenza eucaristica,* ib., p. 316ss.; A. Bertuletti, *A proposito di uno studio recente sulla presenza reale e transustanziazione,* ib., p. 331ss. Cfr., tra i protestanti che si sono notevolmente avvicinati alla dottrina cattolica della transustanziazione, H. Leenhart, *La présence eucharistique:* Irénikon, 33 (1960), pp. 146-172; Max Thurian, *L'Eucharistie,* Neuchâtel 1963; H. Chavannes, *La présence réelle chez Saint Thomas et chez Calvin:* Verbum caro, 50 (1959), p. 159ss.

39) Cfr. Dz. 876, 883.

40) Cfr. Efes. V, 23-27; Paolo VI, Enc. « Myst. Fidei », l.c., pp. 755, 761-762; Conc. Vat. II, Const. « Lumen gentium », nn. 10-11; Const. « Sacros. Concilium », n. 27.

41) Dz. 875; Rom. VI, 9.

42) Dz. 874; cfr. ib. 626, 698, 876, 883, 885, 932, 936; S. Tom., Summ. Th., III, q. 75, a. I, ad 3; q. 76, aa. 3-7.

43) Cfr. Franzelin, De Euch., Roma 1878, Th. XI, p. 179.

44) Cfr. S. Tom., Summ. Th., III, q. 75, a. 1; q. 76, a. 7, ad 2; Suarez, in 3, q. 76, disp. 53; Franzelin, l. c..

45) S. Tom., l. c. per ultimo.

46) Cfr. Berengario, De sacra coena adv. Lanfrancum, ed. W. H. Beekenkamp, L'Aia 1941; passim; Lanfranco, De Corpore et Sanguine Domini, 22, PL 150, coll. 440-441; Dz. 355; L. C. Ramires, La controversia eucaristica del s. XI: Berengario de Tours a la lux de sus contemporaneos, Bogotà 1940, pp. 99-124.

47) Cfr. P. De Haes, *Les présences du Christ-Seigneur. Différents modes d'actualisation dans la Liturgie:* Lumen vitae, 20 (1965), pp. 259-274; M. Vanneste, *Bedenkingen tegen de scholasticke transsubstantiatieleer:* Collationes brugenses, 2 (1956), p. 322ss.; id., o. c., pp. 321-348.

48) Cfr. Pio XII, *Disc. al I Congr. Intern. di Liturgia,* 22 Sett. 1956, AAS 48 (1956), p. 722; Id., *Enc. « Mediator Dei »,* AAS 39 (1947), p. 568ss.; J. Galot, *Théologie de la présence eucharistique:* Nouv. Rev. Théol., 85 (1963), p. 20ss., 28ss.; P. Benoît, *Le récit de la Cène dans Lc XXII, 15-20:* Revue Biblique (1939), pp. 357-393; J. Dupont, *« Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang »:* Nouv. Rev. Théol., 80 (1958), pp. 1.025-1.041; R. Bertini, *Victima Sancta, l'aspetto più antico nel culto dell'Eucaristia,* Firenze 1965, p. 47ss.

49) Cfr. Pio XII, *« Enc. Humani Generis »,* l.c.; Conc. Vat. I, *De Fide Cath.,* Dz. 1800; A. Michel, *Ubiquisme,* DTC, XV, coll. 2.035-2.048; Paolo VI, Enc. *« Myst. Fidei »,* pp. 755, 766.

50) Cfr. Conc. Vat. II, Const. « Sacrosanctum Concilium », n. 7; Paolo VI, op. cit. pp. 762-764; E. Margotte, *A propos de présence réelle:* Revue de l'Univ. d'Ottawa, 35 (1965), p. 141 ss.; P. De Haes, *Praesentia realis:* Coll. mechlin., 49 (1964), pp. 133-150; S. Tomm., Summ. Th., III, q. 73, a. 1; q. 75, a. 1.

51) S. Tomm., Summ. Th., III, q. 2, a. 2.

Il Mysterium Fidei nella «teologia nuova» e nella Rivelazione

di UGO EMILIO LATTANZI

Premessa

Dal momento che il teologo E. Schillebeeckx nell'articolo: « *Una questione attuale di teologia eucaristica: transustanziazione - transfinalizzazione - transignificazione* » (1), raccoglie in sintesi « la panoramica delle origini e della situazione attuale del problema, notificando le connessioni che essa ha con il pensiero attuale filosofico - teologico... » come sottolinea la nota redazionale, ritengo di poter sviluppare il tema, in tutta la sua ampiezza, pur limitandomi a fare i miei rilievi sulla sintesi del teologo di Nimega (2).

Tralascerò tuttavia di interessarmi di cose marginali, per indugiarmi su quelle fondamentali, attinenti al tema; e non pretenderò di penetrare nella coscienza di quei teologi, i quali, come annota lo S., « si sono impegnati a rivalorizzare il dogma della transustanziazione ». Giacché i miei rilievi riguardano le cose e non le coscienze.

Rilievo generale

Il primo rilievo di natura generale che considero del tutto oggettivo, è questo: i termini, più o meno nuovi, sono usati senza che se ne dia alcuna definizione o nozione; le affermazioni sono in genere vaghe, indefinite, approssimative, e, quel che è peggio, sono buttate là spesso senza alcuna dimostrazione. Così ad es. è tutt'altro che esatto parlare della « presenza reale » di Cristo nell'Eucarestia, senza dire anche che essa è « vera e sostanziale ».

Inoltre è tutt'altro che corretto parlare della « presenza reale » come di un *problema;* giacché, per un cattolico, il dogma definito non è un problema di cui si ignori o si ricerchi la soluzione. Un altro esempio. Che cosa significa: « *La nostra fede è una fede nella storicità* »?

Esposizione sistematica e critica immediata

Trattandosi di un articolo e non di un libro, di cui si possa fare l'esposizione, seguirò sistematicamente i diversi paragrafi che m'interessano, dei quali riporterò in corsivo l'enunciazione sommaria, con l'indicazione della pagina della rivista (3).

Lo S. accenna a tre fattori che, secondo lui « hanno contribuito al rinnovamento della teologia eucaristica ».

Afferma lo S.: « Come reazione alla Riforma, la teologia post-tridentina aveva quasi dimenticato che anche nel sacramento della eucarestia (Riforma con la lettera majuscola, l'Eucarestia con la minuscola!) non si tratta di una categoria fisica, ma di una categoria *sacramentale,* e cioè che anche l'eucarestia « est in genere signi ».

Il 1° fattore: il Sacramento come « segno » (p. 231)

Ma che cosa significa questa contrapposizione fra categoria fisica e categoria sacramentale? Lo S. avrebbe dovuto, con parole chiare, definirne i termini; tanto più che si tratta di termini nuovi per coloro che non sono « iniziati ».

Ma avendo omesso di farlo, mi costringe a correre il rischio di non dare alle parole un'esatta interpretazione.

A me dunque sembra che, secondo lo S., il sacramento non sia, al tempo stesso, causa e segno: causa in *ordine essendi,* segno in *ordine cognoscendi,* come precisamente insegna il Dottore Angelico « Sacramenta Novae Legis sunt causae et signa, et inde est, quod, sicut communiter dicitur, efficiunt quod figurant », (4).

Il sacramento, risultando dall'unione di una cosa sensibile e di una formula consecratoria, è un *tutto sensibile,* tale da poter essere assunto da Dio per produrre, *in ordine essendi,* un'effetto soprannaturale (la grazia). Il sacramento, quindi, non è puramente *signum,* ma è anche causa e precisamente causa strumentale fisica perfettiva.

Da notare però che il sacramento-*causa,* non è adoperato da Dio, per produrre un effetto soprannaturale qualsiasi, dirò così inopinato, ma proprio quell'effetto previsto e voluto da Lui, significato nel sacramento-*segno.*

Non così però pensano, come sembra, i « nuovi teologi ».

Per costoro il sacramento sarebbe soltanto *signum* il quale, « significando », produca l'effetto soprannaturale. Senonché questa opinione della « teologia nuova » non quadra con la Rivelazione.

Il Sacramento nella Rivelazione

Tipico è ad es. il sacramento del battesimo. Orbene come produce Dio l'effetto soprannaturale della grazia? Dai sacri testi risulta che Egli non la produce se non servendosi, a mo' di strumento fisico, dell'acqua da Lui fecondata con lo Spirito Santo.

> « ... ci salvò, mediante il lavacro
> di rigenerazione e di rinnovellamento
> dello Spirito Santo ».
>
> Tit. 3, 5

In altre parole: Dio, che potrebbe certo ripetere il gesto già descritto nel Genesi: « *Dixit et facta sunt* » (Ps. 32; cfr. Gen. 1, 8), per infondere la grazia nelle anime, vuole invece servirsi di una cosa fisica, sensibile, come di strumento (evidentemente per adattarsi alla natura dell'uomo).

Il 2° fattore: il concetto filosofico di sostanza (p. 232)

Scrive lo S.: « Da una trentina di anni anche tra i neoscolastici si trascina una polemica a riguardo della nozione di « sostanza ». Infatti la neoscolastica tendeva decisamente a riservare questo concetto di sostanza all'uomo, cioè agli esseri formalmente spirituali, mentre le cose, soprattutto gli esseri artificiali come il pane ed il vino, non possono essere chiamati « sostanze ». Alla stessa maniera fu intaccata la distinzione tra sostanza ed accidenti, intesi nel senso aristotelico ».

Il metodo e le sue gravi implicazioni

Ma è giusto, prudente e razionale, dar peso alla « tendenza » suddetta neoscolastica, di riservare il concetto di « sostanza » alle sole persone, ed al tentativo di intaccare la distinzione tra sostanza ed accidenti, basando su questa « tendenza » e su questo tentativo nientemeno che la « valorizzazione » del dogma della Eucarestia? E che tipo di « valorizzazione » potrà mai essere fatta di un dogma, sulla base del flusso e del deflusso delle variabilissime opinioni umane che, per di più, non sono riuscite neanche a consolidarsi in una dottrina (come la dottrina aristotelica di sostanza che è il risultato di una mirabile analisi del fatto del divenire), ma sono ancora allo stato di tendenze?

Evidentemente se il metodo fosse giusto e razionale, le nostre « valorizzazioni » del dogma dell'Eucarestia in partico-

lare e degli altri dogmi in generale, dipenderebbero, di volta in volta, dalle « tendenze » filosofiche del tempo. E poiché tali « tendenze » durante uno stesso periodo storico, sono diverse ed antitetiche, il dogma, declassato a « problema », dovrebbe richiedere innumerevoli soluzioni; il che implicherebbe la mutabilità del dogma e l'assurdo della « verità relativa ».

La critica diretta

Quanto poi alla svalutazione della dottrina della « sostanza » ed alla sua distinzione dagli accidenti « nel senso aristotelico », consiglierei S. e gli altri « teologi nuovi » di fare un'approfondita indagine biblica, per accertare semmai il nucleo fondamentale di questa dottrina, non debba essere qualificato semplicemente biblico: esso infatti è implicato nel concetto biblico del divenire. Ciò però non significa che bibliche siano le determinazioni di questo concetto, precisate da Aristotele; e che quando il Concilio Tridentino parla di « sostanza » del pane e del vino, ne parli nel quadro delle precisazioni del grande filosofo.

Il Concilio adopera il termine di sostanza del pane e del vino secondo un uso consacrato dai secoli: di ciò che sta sotto le *species* del pane e del vino, di ciò che *substat* alle species e le sostiene nella realtà del loro essere tali. E che il Concilio Tridentino non abbia inteso prendere il termine di sostanza nel senso tecnico aristotelico, mi pare sia insinuato dal fatto che invece di servirsi del termine corrispondente di « accidentia » esso abbia usato quello di *species*.

Del resto lo stesso S. è costretto a distinguere nel pane (e lo stesso si dica del vino) *due realtà:* l'una che è chiamata *fisica,* l'altra, *ontologica:* l'una che non cambia, l'altra che diventa « presenza reale » offerta, di Cristo (cfr. p. 247).

Si tratta forse dunque di una questione di parole? Non sembra. Forse qui c'è soltanto incoerenza.

Il 3° fattore: l'idea di « presenza » e la sua valorizzazione (p. 234)

Il terzo fattore che avrebbe portato al « rinnovamento » della teologia eucaristica è l'idea di presenza reale.

Lo S. ritiene che le diverse « presenze reali » di Cristo, indicate nei sacri testi, si distinguano fra di loro, *pro modo,* in quanto ciascuna ha il suo modo particolare da valutare caso per caso. Si dovrà dunque dire che la « presenza reale » di Cristo nella Eucarestia, si distingue soltanto *pro modo,* in confronto

alla « presenza reale » di Cristo negli altri Sacramenti? Sembrerebbe di sì; giacché il modo « eucaristico », come è qualificato dallo S., non implica una differenza sostanziale, ma solo *modale* fra la presenza reale eucaristica, e, per es. quella battesimale.

Dal momento però che la « presenza reale » di Cristo negli altri sacramenti è presenza « *in virtute* » *(5)*, eguale dovrebbe essere la « presenza reale » di Cristo nell'Eucarestia. Senonché questa illazione è contro la Rivelazione che dice: « Hoc est corpus meum quod pro vobis datur » e non « In hoc est virtus mea ».

Non basta quindi dire che nell'Eucarestia c'è la « presenza reale » di Cristo distinta « pro modo » dalla sua « presenza reale » negli altri sacramenti; ma bisogna aggiungere che, oltre ad essere « reale » essa è « *in proprietate naturae et in veritate substantiae* » come si legge nel giuramento di Berengario (cfr. Denz 355) o meglio bisogna precisare, come insegna il Concilio Tridentino (6), che « nell'almo Sacramento della SS. Eucarestia, dopo la consacrazione del pane e del vino, N.S.G.C., vero Dio e vero uomo è contenuto *veramente, realmente e sostanzialmente,* sotto le apparenze di quelle cose sensibili ».

La controversia eucaristica e la sua nuova fase (p. 241)

Tralascio di soffermarmi sui primi quattro punti della 3ª parte dell'articolo, nei quali lo S. descrive la cronistoria delle discussioni eucaristiche a cominciare da quando J. Leenhardt (7) e Max Thurian (8) affermarono la presenza reale propriamente eucaristica « in modo da urtare per la sua « cattolicità » certi ambienti protestanti ». Non posso però non accennare alla disputa sorta in Italia, tra due teologi italiani: « da una parte il prof. Carlo Colombo, ora vescovo e dall'altra il prof. F. Selvaggi della Università Gregoriana » (9).

« Il prof. Colombo — continua lo S. — a ragione sosteneva che la transustanziazione non è una conversione *fisica* ma ontologica, mentre Selvaggi continuava a identificare il dogma tridentino con una conversione fisicista e persino chimica ».

La cosiddetta « teologia nuova » reagì contro tale fisicismo, schierandosi « dalla parte del prof. Colombo ». Ma c'è una distinzione fra la « reazione » del prof. Colombo e la reazione della « teologia nuova ». La « teologia nuova » vuole approfondire la relazione fra « l'elemento *ontologico* e il sacramentum-signum » che in quella disputa era stato trascurato.

Ora che cosa *presuppone* ed in che cosa *consiste* questa relazione fra l'elemento ontologico e il sacramentum-signum? Secondo lo S., essa *presuppone* l'esistenza e la distinzione di *due ontologie:* l'ontologia della fisica e quella della sacramentalità eucaristica:

« L'ontologia della fisica non si pone sullo stesso piano della ontologia della sacramentalità eucaristica » (p. 242).

Essa poi *consiste* nell'ammettere che la « dimensione ontologica della conversio substantialis » si inquadra nel sacramentum-isignum. Per usare le parole dello S.: « La conversione è sacramentale, e, in questo quadro, essa è ontologica ».

Ma cos'è mai questa « ontologia della fisica », distinta dalla ontologia della sacramentalità eucaristica? Esistono forse, oggettivamente parlando, due specie di ontologie? E quando mai lo S. o altri, ha dimostrato l'esistenza e la distinzione di due ontologie?

Inoltre la « mirabilis conversio » della sostanza del pane (e del vino) di cui parla il Concilio Tridentino, non avviene forse sul piano in cui è la sostanza del pane (o gruppo di sostanze che chiamiamo pane) che è il piano dell'ontologia *tout-court,* a differenza di quell'altro piano, nel quale *accadono* i fenomeni, dei quali si interessa la scienza?

La presenza reale non fine a se stessa (p. 243)

Lo S. ricorda la distinzione classica, in rapporto alla SS. Eucarestia: il sacramentun; la res et sacramentum; la res sacramenti.

Il *sacramentum tantum* è il pane e il vino consacrati, ossia il sacramentum-signum; la *res et sacramentum* è la presenza reale di Cristo in questo sacramentum-signum; la *res sacramenti,* è, come « dicono i maggiori scolastici » la communio ecclesiastica.

Faccio innanzi tutto un'osservazione preliminare.

Poiché lo S. ci descrive il contenuto della *res sacramenti,* appellandosi « ai maggiori scolastici », debbo osservare che il Dottore angelico, primo tra i primi, non è così unilaterale.

S. Tommaso infatti insegna chiaramente che la *res sacramenti* è duplice: « *Una* quidem quae est *significata et contenta,* scilicet ipse Christus: *alia* autem *significata et non contenta* scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum » (10).

Pertanto se lo S., vuol dimostrare che la « presenza reale » sia « totalmente orientata verso la res ultima » cioè verso la crescita di Cristo nel cuore dei fedeli e della comunità deve addurre prove di altra natura, che siano del tutto diverse *sia* dall'argomento ex autoritate, *sia* da quel magico « spostamento di accento » *dalla* res et sacramentum *sulla res* sacramenti, messo in evidenza dalla « teologia nuova »; tanto più che tale « spostamento di accento », veramente magico, provoca « gravi ripercussioni sulla concezione della presenza eucaristica ».

Presenza di una persona nei segni eucaristici (p. 244)

« Ma questo spostamento di accento — scrive lo S. — ha delle ripercussioni sulla concezione della presenza eucaristica. Poiché alla fine si tratta della presenza più intima di Cristo nel cuore dei fedeli e della comunità dei cristiani, l'Eucarestia si mantiene sul piano della categoria dell'*interpersonalità:* la *presenza* di una *persona,* per una persona e perciò una presenza in una maniera *personale* ».

Sulla base di un tale spostamento di accento, lo S. pone in essere una *distinzione* grave, in rapporto alla presenza di Cristo; stabilisce una *differenza* pericolosa e fa un'*affermazione* gravissima, rispetto al dogma.

La distinzione

Lo S. distingue la presenza reale che è semplicente offerta, da quella che è insieme « offerta ed accettata ».

La differenza

La presenza reale di Cristo nel tabernacolo è « offerta e reale »; essa però è secondaria rispetto all'altra « offerta ed accettata », che sola è « completa ».

L'affermazione

La presenza offerta è ordinata a quella « completa come al suo fine ed alla sua « perfezione ». In altre parole: la « presenza reale » di Cristo nel tabernacolo diventa « perfetta », a condizione che essa sia « accettata » dal fedele o meglio dai fedeli.

Logica illazione

Poiché la « presenza vera, reale, sostanziale » di Cristo nella SS. Eucarestia, si verifica *in instanti* (11) escludendo qualsiasi processo successivo di « perfezionamento », essa non può mai essere soggetto di una tale « perfezione ». Sicché ciò che lo S. dice della presenza, è unicamente valido della *intentio* di Cristo che consiste nel voler essere spirituale e vitale nutrimento delle anime: « *Panis quem Ego dabo caro mea est pro mundi vita* » (Jo. 6, 51).

L'attuazione di tale intenzione infatti, dipendendo dal fedele (cfr. Jo. 6, 53-54-56-57), può verificarsi come Cristo vuole (Jo. 6, 54-56-57) o non verificarsi (1 Cor. 11, 29).

Confusione di ordini

Lo S. dunque confonde due ordini del tutto diversi: *l'ordo essendi*, cui appartiene la « presenza vera, reale, sostanziale » di Cristo nel SS. Sacramento e *l'ordo intendendi* ossia lo scopo che Egli intese perseguire, istituendo la SS. Eucarestia.

Il Concilio Tridentino, sulla base di Mt. 26, 26 insegna che questo Sacramento è stato istituito « ut sumatur ».

Senonché lo S. cita un'espressione del Concilio (da lui trasformata in un periodo completo: « *Instituitur ut sumatur!* », *per* dimostrare che lo spostamento di accento, cui ho già accennato, è dottrina conciliare) travisando, purtroppo, il senso completo del periodo, cui l'espressione avulsa appartiene.

Il Concilio infatti non sposta alcun accento, ma insegna: « *Neque enim ideo minus adorandum, quod fuerit a Christo Domino ut sumatur institutum* » (12).

La « presenza reale » vera e sostanziale di Cristo non è dunque un momento di passaggio verso la *res ultima*. E ciò, del resto è chiaro. La « sumptio » presuppone *in ordine essendi* la perfetta « institutio », presuppone cioè una « presenza di Cristo » non soltanto vera, ma anche reale e sostanziale e perciò perfetta.

E di fatti una tale presenza, o *è* perfetta o *non è* affatto.

Pertanto dire che la « presenza reale » di Cristo diventa perfetta nel contesto di una relazione interpersonale, e quindi in un processo di tempo — come il passaggio di una immagine in un'altra per dissolvenza — è del tutto inconcepibile. Non credo infatti che lo S. voglia insinuare l'esistenza di una perfetta univocità fra l'Eucarestia e gli altri Sacramenti, aventi materia sensibile, tra-

scurando la chiara differenza illustrata da S. Tommaso (13). Comunque l'interpretazione dello S. circa tale spostamento di accento, non quadra con la Rivelazione.

Cristo non disse: « *Hoc est Corpus meum quatenus pro vobis datur* »; ma: « *quod pro vobis datur* » (Lc. 22, 19).

Ciò risulta altresì da una facile analisi metafisica della categoria della relazione interpersonale, nel cui quadro lo S. vuole porre l'Eucarestia.

Cos'è infatti la relazione interpersonale? Essa è indubbiamente una relazione reale mutua « reciproca » (come dice lo stesso S.). Ora la relazione reale mutua fra Cristo e il fedele presuppone tre cose: *primo:* Cristo presente in quanto persona che si dona; *secondo:* il fedele presente in quanto persona che riceve il dono; *terzo:* la rispettiva offerta-accettazione, come fondamento della relazione interpersonale. Ma poiché la relazione reale *si distingue* da tutte e singole le tre cose presupposte, Cristo, in quanto « persona che si dona » è, *in ordine essendi,* del tutto perfetto, prima di porre, da parte sua, il fondamento della relazione, ossia prima di fare l'offerta di sé; sicché l'eventuale accettazione o rifiuto del cristiano, non aggiunge né toglie proprio nulla alla « presenza vera, reale e sostanziale » di Cristo nel sacramento. Onde la « perfezione » non può riguardare altro che la relazione reale che sarà veramente « reciproca », se l'offerta di Cristo sarà accettata dal fedele; e resterà invece reale, ma non mutua, se sarà rifiutata.

Realismo permanente e nuovo profondo significato di questi segni (p. 246)

Penso che il testo nel quale lo S. espone meno oscuramente il suo pensiero, sempre così vago ed evanescente, sia il seguente: « ... nell'Eucarestia... Cristo *si dà* all'uomo per il tramite del pane e del vino, che, a causa di questo dono, hanno subìto una transfinalizzazione e una transignificazione *ontologica* e quindi radicale: essi sono diventati questa presenza reale offerta da Cristo, che sulla Croce ha dato la vita per noi... ».

In sostanza l'Eucarestia è un sacramentum-signum che realizza la presenza di Cristo: segno reale appunto perché realizzante. In altre parole: il dono che Cristo fà di se stesso, nel segno sacramentale del pane e del vino, ossia *in* e *mediante,* il pane ed il vino, fa subire al pane e al vino una transfinalizzazione ed una transignificazione; ma essendo la transfinalizzazione e la transignificazione *ontologica,* è capace di far diventare la

« realtà ontologica » del pane e del vino, « presenza reale di Cristo offerto sotto il segno sacramentale del pane e del vino ».

Processo verso la « presenza reale » nella « teologia nuova »

Secondo la « teologia nuova » c'è dunque un processo, attraverso il quale, il pane ed il vino diventano « presenza reale » semplicemente « offerta », di Cristo, che si articola in tre momenti:

nel 1° momento con le parole: « hoc est Corpus meum etc. », Cristo fa dono di sé all'uomo, « per il tramite del pane e del vino »;

nel 2° momento il pane ed il vino, a causa di questo dono, subiscono una transfinalizzazione ed una transignificazione ontologica;

nel 3° momento in conseguenza di questa transfinalizzazione e transignificazione ontologica il pane ed il vino non sono più tali, ma sono diventati « presenza reale » offerta di Cristo.

Evidentemente la descrizione di questo processo si basa su *due* postulati, ossia su due principî non evidenti e non dimostrati. Riservandomi di trattarne distintamente in seguito, voglio, per il momento, confrontare la verità cristiana del dogma della Eucarestia, riaffermata da Paolo VI, in termini chiarissimi, nella grande Enciclica Mysterium Fidei, con le affermazioni della « teologia nuova ».

Insegna dunque il S. Padre Paolo VI:

« Avvenuta la transustanziazione, le specie del pane e del vino senza dubbio acquistano un *nuovo significato* e un *nuovo fine* non essendo più l'usuale pane e l'usuale bevanda, ma il segno di una cosa sacra ed il segno di un alimento spirituale; ma in tanto acquistano nuovo significato e nuovo fine in quanto contengono una nuova realtà, che giustamente *denominiamo ontologica* ».

Il vero processo dunque (se di processo si può parlare dato che tutto avviene *in instanti)*, implicato nel mistero e descritto da Paolo VI è il seguente:

nel 1° momento, mediante la consacrazione, avviene la transustanziazione della sostanza del pane e del vino nella sostanza del Corpo e del Sangue di Cristo;

nel 2° momento a causa della transustanziazione, le specie

del pane e del vino contengono la « presenza vera, reale, e sostanziale » di Cristo;

nel 3° momento a causa della « presenza vera, reale e sostanziale » di Cristo, le specie del pane e del vino acquistano un nuovo fine ed un nuovo significato.

Dal confronto fra quanto opina la « teologia nuova » e quanto insegna autoritativamente il Vicario di Cristo — a parte ciò che dirò dei due postulati cui ho accennato — si rileva che la « teologia nuova » *inverte* l'ordine delle cause.

Mentre infatti Paolo VI non considera la transfinalizzazione e la transignificazione, come causa ma come effetto della « presenza reale » di Cristo nel Sacramento, la « teologia nuova » le considera *come causa* che realizza la « presenza reale ».

Le affermazioni false dello S.

E' quindi del tutto falsa l'affermazione dello S., il quale scrive:

« ... guardando nel loro vero significato le teorie di *transfinalizzazione* e di *transignificazione* come interpretazioni della transustanziazione, possiamo dire che è precisamente ciò che intese dire il S. Padre Paolo VI nella sua enciclica « Mysterium Fidei ».

E non meno falsa è quest'altra:

« L'enciclica dunque ammette la *transfinalizzazione* e la *transignificazione,* a condizione che non le si considerino come una denominazione estrinseca e come un cambiamento periferico, ma che, al contrario possiedono una densità profonda ed ontologica ».

Giacché mentre l'Enciclica attribuisce la qualifica di ontologica alla nuova realtà contenuta sotto le specie del pane e del vino, ossia alla « presenza vera, reale e sostanziale » di Cristo, lo S., al contrario, l'attribuisce alla transfinalizzazione ed alla transignificazione.

La critica dei due postulati cui ho accennato

Il primo postulato è l'affermazione del tutto gratuita, secondo cui la transfinalizzazione e la transignificazione sia *ontologica* in quanto cioè sia ritenuta capace di « transustanziare » questo pane e questo vino nel loro essere proprio; onde « la *realtà,* cioè la *sostanza* (poiché è questo il senso di « sostanza ») che si trova davanti a me non è più pane e vino, ma la presenza reale di

Cristo, offerto a me sotto il segno di un nutrimento e di una bevanda ». Ho detto che tale postulato è gratuito, ossia posto senza alcuna larva di dimostrazione razionale. Ora però debbo aggiungere che il postulato è assurdo.

L'assurdità del primo postulato

Il fine (a cui ovviamente corrisponde la transfinalizzazione) è una delle quattro cause fondamentali, che può esercitare la sua causalità solo in quell'ordine in cui *è*. E ciò è ovvio. Ma poiché il fine *è* soltanto nell'ordine ideale, esso non potrà esercitare altro che una *causalità ideale* (a differenza delle cause reali, quale ad es. la causa efficiente che produce i suoi effetti *in ordine essendi).*

Il fine pertanto non può fare altro che influire, come *bonum apprehensum ac desideratum,* sulla causa efficiente, la quale, così attratta, sceglie i mezzi e scatena l'azione per conseguirlo. Conseguentemente attribuire la qualifica di « ontologica », alla transfinalizzazione implica l'assurdo di un salto mortale metafisico della causa finale, *dall'*ordine ideale in cui *è* ed in cui può esercitare la sua causalità intenzionale, *all'*ordine reale. La transfinalizzazione potrebbe fare qualcosa, in *ordine essendi,* alla sola condizione che l'*essenza* delle cose materiali non consista altro che nella loro *destinazione* per l'uomo, sicché, cambiandone la destinazione, se ne cambia automaticamente l'essenza. Ma non è questo un assurdo peggiore del primo?

L'ipotesi fatta, descrive l'altro postulato su cui poggia la teoria eucaristica della « teologia nuova ». Ma poiché lo S. non formula chiaramente quest'altro postulato, bensì lo sottintende, mi riferisco al contenuto del « Nuovo catechismo » olandese per adulti (14) che invece lo afferma.

Cito il passo fondamentale, sorvolando sul resto, che per il mio tema, è marginale.

« Il medioevo approfondiva sempre più. La coscienza religiosa trovò allora questa espressione del mistero: gli « accidenti » ossia le specie (colore, gusto ecc.) del pane restano; la « sostanza » vale a dire il fondo proprio, l'*essenza* del pane (il corsivo è mio) non resta, ma diventa il Cristo stesso. Se si continua ad approfondire, secondo il nostro pensiero contemporaneo, ci si dovrebbe esprimere così: il fondo proprio, l'*essenza delle cose materiali* (il corsivo è mio), è ciò che esse sono — ciascuna a suo modo — per l'uomo. Così l'essenza del pane è di essere nutrimento terrestre per l'uomo. Ora nella Messa l'es-

senza del pane diventa del tutto un'altra: il Corpo di Gesù come nutrimento per la vita eterna... il pane è sottratto alla sua destinazione normale, umana ed è divenuto per noi il pane che il Padre ci dà... ».

Y. de Montcheuil non fu così radicale, in quanto riteneva che una cosa materiale sia « segno di realtà spirituali » pur *restando se stessa,* sicché oltre ad essere questa o quella *natura,* sia anche « segno » per volontà di Dio, di realtà religiose.

Il testo fondamentale del de Montcheuil è il seguente:

« Dans un univers aux perspectives augustiniennes, où une chose matérielle est non seulement elle-même, mais davantage un signe des réalités spirituelles on peut concevoir, qu'une chose, étant de par la volonté de Dieu le signe d'autre chose que ce qu'elle était par nature, soit devenue elle-même autre, sans que dans son apparence elle ait changé. L'apparence demeure, mais la destination, la fonction, le rôle de chose-signe ayant changé, la chose même a changé réellement, puisque sa fonction, qui est de signifier ce qu'il y a de plus profond dans la réalité ontologique ».

E più sotto:

« Avant la consécration le pain et le vin ont aussi, comme toute être de la nature, un sens et un être religieux. Mais lorsqu'en vertu de l'offrande qui en est fait selon un rite déterminé par le Christ ils sont devenus le symbole efficace du sacrifice du Christ et par conséquent de sa présence spirituelle, leur être religieux est changé.

De par la volonté créatrice de Dieu, ils en ont acquis un tout nouveau. Ils ont donc subi une transformation, et la plus profonde, puisqu'ils ont été changés à ce niveau d'être qui les costitue dans leur vrai réalité. C'est là ce que nous pouvons désigner par la transubstantiation. On le voit, nous ne diminuons pas sa réalité. Mais elle ne se fait ni sur le plan des apparences, ni sur le plan de la science, ni sur le plan de la philosophie. Pour croire que cette transformation est réelle, il faut seulement croire que la vérité religieuse est le dernier mot de l'être » (15).

Così il « Catechismo nuovo » olandese ritenendo che l'essenza delle cose materiali non consista altro che nella loro destinazione umana è più radicale di Y. de Montcheuil.

L'assurdità di questo postulato

Cosa dire di questo postulato? Innanzi tutto noto che affermazioni di tanta gravità, sono qualificate come approfondimento dell'intelligenza del dogma della SS. Eucarestia.

In secondo luogo rilevo la confusione fatta fra la destinazione di una cosa e la sua natura, anche se per ipotesi si tratta del *finis operis*, e non del *finis operantis*.

Se da una parte è vero che il *finis operis* entra in un certo senso nella natura della cosa, è anche vero dall'altra, che esso vi entra come tendenza o impeto e non come elemento di natura: sicché, una volta raggiunto il *finis operis*, la cosa, *non la sua natura*, ne risulta arricchita. In altre parole: il fine di una cosa materiale non ne costituisce l'essenza ma necessariamente la presuppone; esso però, una volta raggiunto, importa arricchimento della cosa stessa *in ordine rerum*.

Del resto se fosse vera la equazione: natura di una cosa materiale = alla sua destinazione per l'uomo, bisognerebbe concludere che uno stesso pane avrebbe *natura* diversa — contro il principio di contraddizione — quando esso sia diviso fra il cacciatore ed il suo cane. E le infinite altre cose materiali che non sono destinate all'uomo (ma tutt'al più alla sua ammirata visione) hanno o non hanno una loro intima *natura?*

Logicamente parlando bisognerebbe dire che esse non siano altro che ombre, fasci di fenomeni e non realtà. Il postulato, esaminato alla luce della Rivelazione, si rivela ancora più grave. Le cose che Dio creò, prima di creare l'uomo, avevano o non avevano la loro rispettiva natura particolare, indipendentemente dalla loro *futura* destinazione all'uomo? Se il postulato fosse vero, esse non l'avevano, ma l'avrebbero avuta in futuro.

Ma allora cosa creò Dio? e che senso hanno i numerosi rilievi di Dio: « *Et vidit quod esset bonum* »? Comunque la Rilevazione descrive la particolare *natura* anche di quelle cose che Dio destinò a nutrimento dell'uomo (Gen. 1, 29). Così il nome che Adamo diede alle bestie dei campi ed agli uccelli del cielo (Gen. 2, 19) non significò soltanto assoggettamento di quelle creature, ma anche affermazione che ciascuna di esse aveva la sua particolare *natura*, descritta dal nome imposto, secondo la equipollenza biblica fra il *nome* e la *natura*.

Finalmente, secondo la Rivelazione, ogni cosa creata corrisponde ad un'idea di Dio Creatore; è imitazione della Divina essenza ad extra. Se infatti ciò è vero per l'uomo (cfr. Gen. 1, 26) *proportione servata*, è vero anche per qualsiasi creatura visibile. Ora Dio non è un'ombra, ma è l'*ipsum esse subsistens* (Ex. 3, 14); ed è pertanto Creatore non di ombre (16) ma di cose reali, degne di essere ammirate da Dio stesso come buone e belle.

Dio però può elevare una creatura qualsiasi vivente o non vivente a significarne un'altra. E questo significa farla diventare tipo di un'altra cosa. Così ad es. Isacco fu tipo di Cristo immolan*do*, l'agnello fu tipo di Cristo immol*ato* sulla Croce; e la manna fu tipo di Cristo Sacramentat*ato nell'Eucarestia* (Jo. 6, 58).

Senonché la elevazione di una cosa alla funzione di tipo in rapporto ad un'altra — l'antitipo — non annienta la natura di quella cosa, ma si sovrappone ad essa: così l'agnello pasquale prima di essere tipo dell'Agnello di Dio, è vero agnello; e, diventato tipo, rimane vero agnello. Anzi non potrebbe continuare ad essere tipo dell'Agnello di Dio, se, sul piano dell'essere, non continuasse ad essere vero agnello. Dal momento però che Dio soltanto può elevare le creature ad essere tipo di altre cose, solo la *Rivelazione* ci può indicare *se* e *quali* cose siano state elevate a significarne altre (17).

Aggiungo però che tutte e singole le creature naturali, che non sono state elevate da Dio ad essere tipo di altre realtà (di natura religiosa) nell'*intentio* di Dio hanno valore di strumenti a favore dell'uomo. E di fatti il famoso testo paolino: « *Omnia vestra sunt* etc. » (1 Cor. 3, 22 ss.) dimostra luminosamente che tutte le cose visibili sono per l'uomo in generale, e, in particolare, per il cristiano, il quale, nell'atto di servirsene, deve santificarle con la sua intenzione (cfr. 1. Tim. 4, 4). Esse però non avrebbero valore di strumento e di funzione *se non continuassero ad essere ciò che sono* o si volatilizzassero in un mondo di ombre. Quanto finalmente a quelle cose che sono risultato dell'attività umana, trasformatrice del mondo, esse debbono essere consacrate « nel nome del Signore » (Col. 3, 17). Pertanto *come* la « tipizzazione » ossia la elevazione di una creatura vivente o non vivente a significare un'altra cosa, rivelataci dalla S. Scrittura, *presuppone* e lascia *intatta* la creatura così elevata (come Isacco rimase ciò che era, pur essendo diventato tipo di Cristo) così la transignificazione del pane e del vino, lungi dal sostituire la transustanziazione, come via alla « presenza reale, vera e sostanziale » di Cristo, nell'Eucarestia, si *sovrappone* alla realtà completa del vino che rimane perfettamente immutata, non solo nella sua « realtà *fisica* » ma anche in quella « *profonda* ».

Porto un esempio più evidente, Come la *ratio typi*, attribuita alla manna, non influì minimamente sulla « realtà profonda » della manna che rimase ciò che era, così la transignificazione non muta proprio nulla in quell'aggregato di sostanze che chia-

miamo pane e vino; onde la qualifica di « ontologica » attribuita ad essa è tanto *solenne* quanto *inutile e vana.*

Conclusione

Mi sembra pertanto di poter concludere che la « teologia nuova » sia costretta ad ammettere *o* che la « transfinalizzazione e la transignificazione, non mutano proprio nulla della « realtà profonda » del pane e del vino, *o* che la causa *ideale* — qual'è il fine — si converta in causa *reale:* ma, nel primo caso, la « teologia nuova » *nega* la « presenza vera, reale e sostanziale » di Cristo nell'Eucarestia; e nell'altro *afferma* l'assurdo.

Così mi sembra dimostrato che la « teologia nuova » si trovi dinanzi al bivio: eresia o assurdo.

---

1) L'art. è stato pubblicato in *Rivista di pastorale liturgica* n. 16 (1966) pagg. 228-248, Queriniana, Brescia.

2) Lo Schillebeeckx sarà citato in seguito con la sola iniziale.

3) Ciò significa che una enunciazione in corsivo, non seguita dall'indicazione della pagina, è mia.

4) *S. Theol.* III. q. 62. a. 1 ad 1.

5) Cf. S. Tommaso: *S. Theol.* III. q. 75, a. 1 c.

6) Sess. VIII c. 1, Denz. 874.

7) J. Leenhardt, *« Ceci est mon corps »*, Paris-Neuchâtel, 1955.

8) M. Thurian, *« L'Eucharistie »*, Paris-Neuchâtel, 1959.

9) C. Colombo, *« Teologia, filosofia e fisica nella dottrina della transustanziazione »*, in Scuola Cattolica, 83 (1955), pp. 89-124; id., *« Ancora sulla dottrina della transustanziazione e la fisica moderna »*, ivi 84 (1956), pp. 263-288; id., *« Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica »*, ivi, 88 (1960), pp. 23-55.
F. Selvaggi, *« Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna »*, in Gregorianum, 30 (1949), pp. 7-45; id., *« Ancora intorno ai concetti di "realtà sensibile" e "realtà fisica"*, ivi, 38 (1957), pp. 503-514.

10) *S. Theol.* III, q. 80, a. 4 c.

11) cfr. S. Tommaso: *S. Theol.* III, q. 75, a. 7.

12) Sess. XIII c. 5, Denz. 878; 876; 886.

13) *S. Theol.* III, q. 73, a. 1 ad 2: « ...haec est differentia inter Eucaristiam, et alia sacramenta habentia materiam sensibilem, quod Eucaristia continet aliquid sacrum *absolute,* scilicet ipsum Christum; aqua vero baptismi continet aliquid sacrum in ordine ad aliud, scilicet virtutem ad sanctificandum, et eadem ratio est de chrismate et similibus».

14) cfr. *La Pensée Catholique,* 104-105 (1966) p. 50-65, Paris, Rue Mazarine 13, che riporta, tradotti in francese da J. Van der Stap, i paragrafi fondamentali più gravi e, fra gli altri, quello riguardante l'Eucarestia.

15) L'art. del de Montcheuil dal titolo: *« La présence réelle »*, non fu però pubblicato, ma diffuso a mano; e su di esso scrissero P. R. Garrigou-Lagrange, *« La nouvelle théologie, où va-t-elle? »* in Angelicum, 23 (1946) pp. 139-141; ed. A. Piolanti: *« De symbolismo et ubiquismo eucaristico a Pio XII proscripto »*, in Euntes docete 1-2 (1951) pp. 56-71.

16) Cf. L. Bogliolo: *Realismo della presenza eucaristica* in Divinitas 2 (1966) p. 315.

17) Onde l'affermazione generale di Y. de Montcheuil, anche sotto questo aspetto, è falsa.

Rivelazione e Magistero (2)

di GIACINTO SCALTRITI O.P.

III. - Garanzia del Magistero e funzione architettonica della Gerarchia

La Legge Nuova di Gesù Cristo, che s'aggiunge alla Legge data a Mosé e alla Legge di Natura per risanare l'uomo e portarlo « in Dio » è « la grazia dello Spirito Santo data ai credenti in Cristo » (S.T., I, II, q. 106, a. 1). Anzi, secondo S. Agostino, citato allo stesso luogo dall'Aquinate, la Legge Nuova « è la legge della fede scritta nei cuori ». Ancor più, precisa S. Agostino, « queste leggi di Dio, scritte da Dio nei cuori, non sono altro che la stessa presenza dello Spirito Santo ».

Ne consegue che la vita di unione con Dio promossa dalla grazia, ossia dalla Legge Nuova del Vangelo, è un evento di vita interiore del tutto personale, da persona a persona, poiché la persona dello Spirito Santo opera per unire l'uomo alla persona del Verbo, il quale porta i singoli uomini e tutti insieme alla persona del Padre, « a Corpo Mistico ».

I fratelli protestanti hanno di che esultare di fronte a questa dottrina che sembra riflettere la sostanza della loro riforma. E se è fin troppo facile obiettare che la dottrina dei fratelli protestanti è ben lontana da quella suesposta, saremmo lieti se essi stessi rispondessero che la perfezione del protestantesimo è proprio quella dottrina di S. Agostino e di S. Tommaso.

Ma, a parte il fatto che, se così fosse, sarebbe realizzato il voto dei cattolici di ritrovare se stessi in quella maggior luce che consentirebbe la maturazione dei fratelli della protesta, è onesto riaffermare ciò che da Dio e da Gesù Cristo è stabilito come mezzo per giungere a quel risultato che non è altro se non quello inteso dallo Spirito Santo nelle anime.

Diciamo anche di più, per precisare. Lo Spirito Santo e la sua azione pentecostale nella Chiesa universale e nelle singole anime sono la realtà stessa di Dio che, oltre ogni segno e oltre ogni altra garanzia, testimoniano della Verità di Cristo, onde i credenti in Cristo capiscano la Rivelazione e la sappiano pra-

ticare e diffondere. Ecco in proposito le parole stesse di Gesù alla sua Chiesa, quindi per tutti.

« Io pregherò il Padre e vi darà un altro Paraclito, affinché resti con voi eternamente, lo Spirito di Verità, che il mondo non può ricevere perché non lo vede, né lo conosce: voi però lo conoscerete, perché abiterà con voi e sarà con voi » (Giov. 14, 16/17).

« Queste cose le ho dette a voi conversando con voi. Il Paraclito poi, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel nome mio, quello insegnerà a noi ogni cosa, e vi ricorderà tutto quello che io vi ho detto » (Giov. 14, 25/26).

« Molte cose ho ancora da dirvi, ma non ne siete capaci adesso. Ma venuto che sia quello Spirito di Verità, egli vi insegnerà tutte le verità » (Giov. 16, 12/13).

« E venendo, il Paraclito convincerà il mondo riguardo al peccato, riguardo alla giustizia e riguardo al giudizio. Riguardo al peccato, perché non credettero in me; riguardo alla giustizia, perché io vado al Padre e non mi vedrete più; riguardo al giudizio poi, perché il principe di questo mondo è già giudicato » (Giov. 16, 8/11).

Lo Spirito Santo è propriamente il dono di Gesù, che attua e personifica in una sola persona mistica — il Corpo Mistico di Cristo — tutti quelli e tutto ciò che il Padre ha donato al Cristo: « tutto è vostro, voi poi di Cristo, infine Cristo di Dio » (1 Cor. 3, 23).

E' vero che questa promessa dello Spirito di Verità, Rivelatore nella Rivelazione, Testimone e Giudice, come Spirito di Cristo, è fatta agli Apostoli; ma tale promessa si afferma negli Apostoli per la Chiesa e per le singole persone delle Membra costituenti il Corpo Mistico. Rimane tuttavia già accertato che il tramite garante dello stesso Spirito, sono gli Apostoli e i loro successori, cioè la Gerarchia.

Inoltre, il primo « segno » inconfondibile dell'autenticità del dono di Dio è la carità. Per tre volte, nell'ultima cena, Gesù esorta i discepoli ad amarsi scambievolmente, come Gesù li ha amati, e cioè fino a dare la vita per loro, e quindi gli uni gli altri per Lui (1 Giov. 3, 13; 4, 11). E questo è chiamato da Gesù « il comandamento nuovo »; evidentemente il comandamento tipico della Legge Nuova. Certo il comandamento dell'Amore è già nella Legge Naturale ed è confermato dalla Legge di Mosé: il comandamento della perfezione dell'Amore che dice di amare Dio con tutte le proprie forze e il prossimo come se stesso. « In questi due comandamenti — disse Gesù — sta tutta la Legge e i

Profeti » (Mtt. 22, 37). Ma l'approfondimento di questo comandamento massimo onde diventi in qualche modo « nuovo » è stabilito dalla Legge Nuova della diffusione dell'Amore, fino alla donazione di sé, fino all'olocausto di sé, oltre la Croce, oltre la Morte, come Gesù fece donandosi nell'Eucarestia, che è il rinnovamento ininterrotto dell'olocausto di Cristo che si compie nella sua Chiesa visibile e nei singoli battezzati, come « sacramento collettivo della salvezza universale ». La vera « conoscenza » sta nel vivere questa carità perfetta nelle raggiunte profondità del « comandamento nuovo »: « Da questo conosciamo che siamo in Dio e che Dio è in noi: che Egli ci ha dato del Suo Spirito » (1 Giov. 4, 13). Ora lo Spirito di Dio qui inteso, è lo Spirito Santo, lo Spirito di Amore, l'Amore personificato di Dio, lo Spirito di Verità che fa comprendere tutto quello che Cristo ha rivelato e che ha il suo « segno » inconfondibile nella carità, la quale, tra le sue caratteristiche, ha pure questa « che non finisce mai » (1 Cor. 13, 8).

Che poi la carità sia davvero il « segno » principalissimo della presenza dello Spirito Santo e quindi della Legge Nuova nelle anime, lo dice Gesù in persona: « Da questo conosceranno tutti che siete miei discepoli, se avrete amore l'uno per l'altro » (Giov. 13, 35). Non amore, quindi, di convenienza, di cortesia, di buona educazione; non l'amore confuso con la prudenza politica o l'accortezza diplomatica; e neppure l'amore che pure i pagani più generosi e i buoni Israeliti posseggono, di cui il Samaritano della parabola è uno splendido esemplare: ma la carità di cui s'è detto, la quale non può stare nascosta sotto il moggio, sia perché è cosa troppo inconsueta, sia perché colpisce chiunque come il divampare di un incendio (Mtt. 5, 15/16; Atti, 2, 42; 4, 32-14).

E questa carità, dopo essere stata il « segno » rivelatore della Chiesa — sta anche scritto: « Dove sono due o tre riuniti in nome mio, là sono Io in mezzo a loro » (Mtt. 18, 20) — è pure « causa » movente della conversione delle Genti, quando i cristiani siano « consumati nell'unità » (Giov. 17, 23). Nella sua preghiera sacerdotale dell'ultima cena, rivolgendosi al Padre perché i Suoi discepoli fossero « una cosa sola come Noi », Gesù diede la ragione: « Onde il mondo creda che Tu — Padre — mi hai mandato » (Giov. ib. 21; Rom. 5, 8; 1 Giov. 5, 4).

Pertanto, anche per il « segno » della carità, nel suo duplice aspetto di richiamo e di convincimento, vale quanto abbiamo detto per il dono dello Spirito Paraclito. Il « segno » è stato confidato da Gesù prima di tutto agli Apostoli e quindi ai loro Successori, cioè alla Gerarchia; però, affinché fosse patri-

monio di tutta la Chiesa e, nella Chiesa, di ogni battezzato. Onde, nella luce dello Spirito Santo e in quel « segno », i cristiani riconoscono i loro Pastori, si conoscono tra di loro e sono riconosciuti.

Ciò che muove il mondo verso Cristo non sono le scomuniche, le indulgenze, il braccio secolare, la superiorità civile e il prestigio culturale. Benché tutte queste cose siano utili e anche necessarie nel senso voluto da Dio, il movente diffusivo e attrattivo della Chiesa è la perfezione consumata della carità, per Cristo, nella SS. Trinità, onde sta scritto che « Dio è carità » (1 Giov. 4, 16).

Vedremo come l'Istituto Gerarchico in uno al suo ufficio magisteriale riguardo alla Rivelazione (il che, come abbiamo delineato, è già oggetto di fede), possano essere convenientemente illustrati dai motivi storici in cui esistono e dalle loro stesse strutture razionali per cui esistono, come altrettanti motivi di credibilità del mistero della Chiesa, fondata dall'Autorità di Cristo su Pietro e il Collegio degli Apostoli.

Prima, però, è opportuno fissare bene il principio d'autorità su cui si basa tutta questa materia rivelata, perché nel campo della Rivelazione, come insegna S. Tommaso, il massimo argomento è il principio di autorità (S.T., I, q. 1, a. 8, ad 2), perché è Dio che rivela, è Dio che testifica ed è Dio che si crede (S.T., II, II, q. 2, a. 2).

La Chiesa magisteriale propone le verità di fede da credersi, facendosene garante infallibile, provvedendo a edificare la Chiesa universale con le « pietre vive » dei credenti. L'uomo è libero di accettare o meno, con proprio merito o demerito, avendo la sua ragione come criterio di ammissione razionale e la grazia dello Spirito Santo come mezzo di discernimento soprannaturale.

Orbene, se la Tradizione è la prima fonte della Rivelazione ed è nella viva Voce di Cristo, e se questa viva Voce di Cristo si trasmette prima di tutto — come abbiamo già visto che si trasmette il dono essenziale dello Spirito Santo e il « segno » principale della carità — per mezzo degli Apostoli e dei loro Successori, è in costoro che si troverà innanzitutto la Voce viva della Tradizione, come fonte e come garanzia.

La Gerarchia cattolica ha sempre affermato questo di se stessa, con imperturbabile sicurezza di fede ed eroismo di carità. Basti rileggere da questo punto di vista gli Atti degli Apostoli. La maggioranza dei Papi e dei Vescovi, nella storia della Chiesa, non fu di teologi, di artisti, di politici, di scienziati, ma

di santi e di martiri, specialmente nei momenti di oscuramento e di prova. I primi trentatré Papi sono tutti Santi e parecchi sono morti martiri. A duemila anni di distanza, tutto l'episcopato al di là della Cortina di ferro si è praticamente immolato.

Ovviamente sorge spontanea e quasi ironica l'obiezione contro la Gerarchia che testimonia di se stessa. Ma, a differenza dei tiranni che testimoniano arbitrariamente dei loro soprusi, dando come segno caratteristico la crudeltà e l'odio, la Gerarchia cattolica afferma per prima cosa la discesa dello Spirito Santo. La Sua presenza nell'anima, abbiamo visto, pone la Legge Nuova della grazia, e per mezzo Suo i credenti sono in grado « di giudicare tutto » (1 Cor. 2,15), quindi anche della proposta verità di fede che concerne la natura e l'ufficio della Gerarchia. E questo è lo spirito di libertà che tutti gli Apostoli hanno costantemente riaffermato, sulla base dell'assioma di Cristo: « La Verità vi farà liberi » (Giov. 8, 32; Rom. 8, 21; 2 Cor. 3, 17; Gal. 4, 31; Giac. 1, 25; 1 Pr. 2, 16)

Inoltre, la Chiesa insegna che i cristiani devono riconoscere nel « segno » della carità fraterna la verità della fede cui aderiscono, prima di tutto nel successore di Pietro e nei successori degli altri Apostoli. Ora, stante la carità richiesta, è impossibile un inganno. Gli uomini non esitano ad abbandonare i falsi pastori, ma sono irresistibilmente attratti dalla verità di quelli cresciuti alla scuola evangelica del Buon Pastore. Evidentemente c'è chi è ingannato o piuttosto si lascia ingannare; ma chi non ha ricevuto invano la grazia dello Spirito Santo, sa giudicare, orientarsi e crescere nel vero gregge sotto il solo vero pastore. Lo ha detto anche Gesù: « Il Buon Pastore cammina dinanzi alle sue pecore; e le pecore lo seguono perchè conoscono la sua voce... Io sono il Buon Pastore e conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me » (Giov. 10, 4-14). Un Papa o un Vescovo che non siano in questa linea avranno poco da sperare dai Cristiani; ma sul modello del Buon Pastore il « segno » sarà certo e fecondo.

Infine, la Chiesa si certifica rigorosamente con le Scritture, per le ragioni già illustrate, lasciando alla libera disputa degli uomini, amici e nemici, di verificare se il Magistero orale della Chiesa corrisponde a quello scritto. Mentre un tiranno trova a stento uno che voglia giurare per lui, la Chiesa non teme di essere smentita dalla parola di Dio e dal complesso di tutte le Sacre Scritture.

Storicamente risulta che per i primi 20 anni della vita della Chiesa furono gli Apostoli, e quelli che essi mandarono, a tra-

smettere oralmente la Rivelazione che avevano ricevuto dalla viva voce di Gesù. Abbiamo pure visto come gli Apostoli, e lo stesso Nostro Signore Gesù Cristo, si documentassero con le Scritture del Vecchio Testamento. Ma ciò non sminuisce, anzi convalida la caratteristica orale del primo e fondamentale Magistero, poichè con la verifica delle Scritture, la Chiesa dimostrava di annunciare, in modo vivo, cioè che le Scritture prefiguravano e profetizzavano.

La prima Scrittura neotestamentaria che appare con proposito ecumenico, è il Vangelo di S. Matteo. E lo scopo che Matteo si prefissa è evidente. Sollecitato dalla esasperata ostilità che il « Vangelo di S. Paolo » aveva determinato tra gli Ebrei della sinagoga, S. Matteo intende fissare la chiara impostazione di tutta l'opera di Cristo. S. Paolo portava a conoscenza delle Genti « il mistero nascosto da secoli », cioè la dottrina del Corpo Mistico di Cristo, nel suo essere e divenire, storicamente imperniato sulla « Chiesa dei battezzati », delle « primizie », dei « primogeniti », del « resto », cioè degli « eletti » rispetto al complesso del genere umano. Il tutto in funzione della dialettica tra le Genti e Israele, come S. Paolo tiene a chiarire nel capitolo XI della Lettera ai Romani e come non è mai apparso tanto chiaro quanto in questo nostro secolo XX, con i Marx, gli Einstein, i Freud e così via. Questa formidabile predicazione dell'Apostolo delle Genti, ebreo per il sangue, romano di diritto, aveva talmente agitato le acque, da farne argomento di continui contrasti e incomprensioni. Si nota questa preoccupazione nello stesso S. Pietro, il quale elogia e convalida il magistero del « carissimo Fratello Paolo », non senza però sottolinearne appunto la « difficoltà » (2 Pr. 3, 16). S. Matteo, dunque, che conosce questo stato di cose, non potendo essere ignoto alla Chiesa, che anzi fu oggetto di esame da parte delle « colonne della Chiesa » (Gal. 2, 9), scrive il suo Vangelo con l'intento di dimostrare come Cristo abbia fondato la Chiesa, la quale è certamente quel meraviglioso mistero in essere e divenire che Paolo andava predicando — vedi la serie delle parabole di Matteo — ma chiaramente fondato sul Collegio Apostolico e il Primato di Pietro. La quale impostazione non è una miseranda transposizione del fariseismo giudaico nella Chiesa di Roma, ma è la presentazione della nuova creatura di Cristo nella sua meravigliosa struttura e nel drammatico eroico impegno con cui affronta la Storia guidata da Pietro e dagli altri Apostoli. Questa sostanza del primo Vangelo, che fa da fondamento anche agli altri tre, è evidentemente espressa da S. Matteo nel testo con cui conclude, cioè con queste stesse parole di Gesù: « A me è stata data ogni potestà in cielo e in ter-

ra. Andate adunque, istruite tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo: insegnando loro a osservare tutto quello che io vi ho comandato. Ed ecco che io sono con voi per tutti i giorni fino alla consumazione dei secoli ».

E' chiara la funzione della Gerarchia in questa indicazione del Signore, poco prima di ascendere in cielo, « ove occorre Egli sia trattenuto finchè la restaurazione d'ogni cosa sia compiuta » (Atti, 3, 21), cioè fino al momento in cui la Chiesa visibile abbia ultimato il compito assegnatole dal suo Re e Capitano, Cristo Gesù. La Gerarchia insegna ciò che Gesù ha insegnato, battezza come Gesù ha comandato, e non può tralignare perchè è con essa lo stesso Gesù che cresce ancora « in età in sapienza e in grazia » nel Suo Corpo Mistico e nelle singole Membra.

Non si creda, peraltro, che in S. Paolo il principio della garanzia magisteriale della Gerarchia sia affermato meno vigorosamente che in S. Matteo. Il fondamentale capo secondo della lettera ai Galati ci dice come S. Paolo, che pur dichiara di avere ricevuto direttamente da Gesù Cristo il « suo Vangelo », e quindi è il tipico esponente dell'ispirazione personale, anche per la grandiosità delle rivelazioni avute, sottopone tuttavia in modo rigoroso questa sua dottrina e questa sua vocazione « a quelli che avevano grande autorità ». I quali — che erano Pietro, Giacomo e Giovanni — non ebbero nulla né da togliere né da aggiungere, ma solo strinsero le destre « della confederazione » con Paolo e Barnaba che l'accompagnava (Gal. 2, 9). Il che è quanto fa sostanzialmente il Magistero ecclesiastico in ogni occasione. Dopo avere annunciato la parola della Rivelazione, cioè quanto sta nel « deposito » rivelato, la Gerarchia approva o disapprova quanto è cresciuto, conforme o difforme a Gesù Cristo, nelle anime viventi della Legge Nuova della grazia, che è la « presenza » stessa dello Spirito Santo.

Né l'episodio di Antiochia, subito narrato da S. Paolo allo stesso luogo della lettera ai Galati, cioè della sua resistenza a Pietro « perchè degno di reprensione », è in qualche modo una crisi, se non già una sconfessione, dei rapporti stabiliti a Gerusalemme secondo il Magistero della Chiesa. In questo episodio si manifesta, invece, come la libertà dei figli di Dio non sia mortificata dall'Istituto Gerarchico e dal Magistero, che anzi questo è al servizio della Fede che è il principio della vita dei singoli cristiani. Al punto che S. Tommaso d'Aquino ne trae argomento di istruzione per i singoli fedeli, i quali sono tenuti a correggere i loro Prelati, anche pubblicamente, quando ci sia materia, nel

modo richiesto dalla carità e dall'umiltà, perchè di fronte alla fede tutti i credenti sono uguali.

Gli Evangelisti S. Marco e S. Luca non si discostano dalla linea di S. Matteo, che essi conoscono; la illuminano, invece, ognuno dal proprio punto di vista. S. Marco, che è al seguito di S. Pietro, è preoccupato di mettere in evidenza come dalla Buona Novella di Gesù Cristo si « restauri la natura umana », riemerga cioè l'uomo. Il che è proprio il compito che la Gerarchia si propone, verificando in modo autentico l'armonioso intrecciarsi delle tre Leggi date da Dio per rendere l'uomo sempre più simile a sè: Legge di Natura, Legge di Mosé, Legge della Grazia. Il quale compito diventa massimo in Pietro, nella sua « romanità », come vedremo. D'altro lato S. Luca, che è al seguito di S. Paolo, universalizza semplicemente il concetto di Marco, risalendo alle origini dell'uomo: con la sua genealogia di Cristo che, superando il termine ebraico di Abramo fissato da Matteo, arriva ad Adamo; e con il Vangelo dell'Infanzia di Gesù, mediante il quale illumina di vastissima luce il magnifico quadro che Matteo fa della nascita del Verbo di Dio, come Figlio dell'uomo, da Maria. E con pagine di straordinaria efficacia — la peccatrice (7, 36), il buon Samaritano (10, 25), il figliuol prodigo (15, 11), il povero Lazzaro (16, 19), il giudice iniquo (18, 1), le pie donne sulla via del Calvario (23, 27), i discepoli di Emmaus (24, 13) — S. Luca mostra come nella luce del magistero della Chiesa l'uomo si redima in tutti i suoi aspetti più pietosi e dolenti, assurgendo a libertà.

Così è di S. Giovanni, che con il suo Vangelo chiude la Rivelazione, al termine del primo secolo. L'ultimo degli Apostoli sembra scrivere un Vangelo a sé. In realtà S. Giovanni è in linea logica con gli altri dei Vangeli e del Magistero. Ora che la Chiesa visibile è fondata in tutto l'impero, ora che egli stesso ha fondato le sette chiese dell'Apocalisse e si muove come indiscusso primate della Chiesa dell'Asia proconsolare, il 4° Evangelista accende in questa Chiesa visibile, gerarchica e magisteriale, la luce del Verbo. Non dissonante da S. Matteo, S. Giovanni conferma ciò che il 1° Evangelista voleva dimostrare agli Ebrei, che cioè Gesù Cristo è il vero Figlio di Dio. E come S. Matteo così S. Giovanni propone la figura del Cristo nel quadro della Chiesa come Egli l'ha voluta: visibile, quindi gerarchica; crescente, quindi magisteriale; che deve toccare il cielo dell'eterno, quindi architettonica nel tempo. S. Giovanni vuole semplicemente sottolineare che nella Chiesa così fatta ciò che realmente risplende è il Verbo di Dio, nella cui Persona incarnata emerge sempre più la persona d'ogni uomo che viene in questo mondo e che

aderisce a Lui con la Fede. Peraltro, l'Evangelista del Verbo è pure l'Evangelista dell'Amore, identificando la luce del Verbo con la garanzia della carità. Infatti è S. Giovanni che nella lettera di presentazione del suo Vangelo, scrive che « Dio è carità », ma anche che « Dio è Luce ». (1 Giov. 1, 5). Perciò, commenta S. Tommaso d'Aquino, « il Verbo di Dio non è un Verbo qualunque, ma che spira Amore » (Commento al Prologo di S. Giovanni).

Durante il primo secolo di vita, la Chiesa non ha conosciuto altre vie di annuncio, di garanzia, di irradiazione feconda della Rivelazione divina. Quando il secolo ha già girato la sua ultima pagina, S. Ireneo, scrive l'« Adversus haereses » nel quale gli eretici sono quelli che contestano il compito magisteriale della Chiesa, cioè che la Rivelazione, orale e scritta, passi dalla prima fonte del Magistero ecclesiastico, dai legittimi successori degli Apostoli, nella linea di Pietro e di Paolo, intorno all'indiscusso primato del Vescovo di Roma. Il documento di Ireneo acquista poi un particolare significato quando si avverta che egli è della scuola di S. Giovanni, insieme a S. Giustino, S. Policarpo e Papia.

Non c'è nulla di inventato o di tardivamente scoperto o di ancor più arbitrariamente inteso, nella concezione cattolica della Chiesa gerarchica magisteriale. Più la si studia, più la si esperimenta nei benefici effetti della vita interiore, più se ne osserva le vicende vittoriose tra le Genti agitate di continuo da rumori di guerre, e più ci si convince che è un gran dono del cuore infinitamente misericordioso del Buon Pastore.

Perciò è logico che sia stato subito così, fin dall'inizio, come chiaramente riferisce S. Matteo al capo terzo del suo Vangelo: « E camminando Gesù lungo il mare di Galilea, vide due fratelli, Simone, chiamato Pietro, e Andrea suo fratello, che gettavano in mare la rete (perché erano pescatori), e disse loro: Venite dietro a me e vi farò pescatori di uomini. Ed essi subito, abbandonate le reti, lo seguirono. E di lì andando innanzi vide due altri fratelli, Giacomo figlio di Zebedeo e Giovanni suo fratello, in una barca insieme con Zebedeo loro padre che rassettavano le reti: e li chiamò. Ed essi subito, abbandonate le reti e il padre, lo seguirono ». (Matt. 3, 18/22).

E' manifesta la costruzione che S. Matteo si appresta a fare, come s'è detto. Pietro, Giacomo e Giovanni, in particolare, appariranno come testimoni di avvenimenti memorabili della vita di Gesù: sul Tabor e nel Getzemani, a non voler ricordare il miracolo della risurrezione della morta figlia di Giairo, risuscitata

da Gesù con l'esclusiva testimonianza di Pietro, Giacomo e Giovanni (Lc. 8, 51).

In questo quadro generale appaiono più che mai convincenti i celebri passi di Matteo, Luca e Giovanni sul primato di Pietro, convalidati dalla letteratura dei primi scrittori ecclesiastici dell'èra apostolica, da S. Ignazio di Antiochia a S. Clemente romano. Come pure si staglia sempre più confortante il testo di S. Giovanni che, a conferma di quanto Gesù aveva già delineato durante la sua vita pubblica, così riferisce la prima apparizione del Signore agli Apostoli, dopo la Risurrezione:

« Giunta dunque la sera di quel giorno, il primo dopo il sabato, ed essendo chiuse le porte dove erano congregati i discepoli per paura dei Giudei, venne Gesù, stette in mezzo, e disse loro. Pace a voi. E detto questo, mostrò loro le sue mani e il costato. Si rallegrarono pertanto i discepoli al vedere il Signore.

« Disse loro di nuovo Gesù: Pace a voi. Come il Padre mandò me, così anch'io mando voi. E detto questo, soffiò sopra di essi, e disse: Ricevete lo Spirito Santo: saranno rimessi i peccati a chi li rimetterete, e saranno ritenuti a chi li riterrete » (Giov. 20, 19/23).

S. Matteo, che ha scritto un meraviglioso dramma con il suo Vangelo, riassume in tre rapidi quadri finali le vicende di Cristo dopo la Risurrezione.

1. L'annuncio della Risurrezione fatto da Cristo in persona alle pie Donne, e in particolare alla Maddalena, che ricevono l'incarico di comunicare il fatto decisivo del Cristianesimo alla Chiesa gerarchica e magisteriale, raccolta nel cenacolo, fissando altresì l'appuntamento con il Signore in Galilea. Il che, ognuno l'avverte, è un gesto che dice quanto viva e libera sia la Chiesa fondata da Cristo e come l'Istituto gerarchico non sia affatto dispotico.

2. Il miserabile e squallido darsi d'attorno degli assassini di Gesù per cancellare le tracce della sua Risurrezione, onde i Discepoli non ne traggano partito, secondo il loro modo fazioso e farisaico d'intendere. Che è quanto avverrà e accade tuttora, poiché i nemici di Cristo cercano protervamente di alterare i fatti a danno della Gerarchia, sapendo che la Chiesa è fondata sugli Apostoli e su Pietro.

3. L'investitura solenne e complessiva, staccata come una colonna memorabile da tutto il testo evangelico, la quale risuona dell'analogo comandamento del Genesi, dato da Dio a tutto il

genere umano, perché si moltiplicasse e occupasse tutta la terra: « Andate, ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo ».

E' il comandamento nuovo della rigenerazione della specie dell'uomo.

Storicità e naturalezza del Magistero

Veniamo così ai due argomenti apologetici, quali motivi di credibilità, del Magistero della Chiesa, affidato da Gesù Cristo alla Gerarchia, su cui è fondata la Sua Chiesa, cioè il Suo Corpo Mistico. E cioè:

1. *la necessità storica* del Magistero, secondo la conoscenza che abbiamo dell'umanità, immersa concretamente nello spirito del male, come l'esperienza insegna — testi Machiavelli e Marx, per noi occidentali moderni — e la Rivelazione illumina a pieno con la dottrina del peccato originale e della Redenzione da esso stesso mediante il battesimo di Cristo, dottrine entrambe di fede;

2. *la conformità della Gerarchia,* e quindi del Magistero, *alla natura stessa dell'uomo,* il quale, nella sua estrinsecazione, è naturalmente sociale e quindi esprime naturalmente l'Autorità come fattore componente della costruzione del « Regno dell'uomo » che, per la Genesi è « il paradiso di delizie », per gli Ebrei è « il Regno di Israele », per i Greci « la Polis », per i Romani la « Respublica », nell'interpretazione dei medioevali, ad esempio i tomisti, è « la Civitas », infine per i moderni, secondo Hegel, sarebbe « lo Stato » e, più propriamente, è *l'Ordine civile* che politicamente riassume tutto l'ordine di natura.

Vediamo quindi i due punti in particolare.

1. *Necessità storica del Magistero gerarchico.* Qui per necessità storica non intendiamo ancora il modo di divenire connaturato all'essere dell'uomo, che rientra nell'altro argomento apologetico considerato, cioè nella struttura dell'uomo sociale. Qui intendiamo la necessità di un magistero per salvare l'uomo dall'ultima degradazione che segue inevitabilmente all'abuso della Legge Nuova della grazia, dopo avere abusato della Legge di Natura e della Legge di Mosè. L'argomento per provare questa necessità del Magistero sotto la grazia, è lo stesso addotto antecedentemente per provare la necessità del magistero di Mosè sotto la legge. Traduciamo semplicemente il testo di S. Tommaso d'Aquino nella Somma contro i Gentili, a preferenza di

quelli paralleli della Somma Teologica, delle Sentenze e del Commento alla lettera ai Galati, perché qui l'Aquinate sottolinea di più il fatto che la differenza tra la Legge di Natura e la Legge di Mosé è che con quest'ultima si rivela la ragione del male più profondo che travaglia il genere umano.

« Non si dà efficacemente a qualcuno la medicina contro il peccato, se prima costui non riconosce il proprio difetto, in modo che l'uomo umilmente non presuma di sé, abbandonandosi del tutto in Dio che solo lo può risanare. Pertanto, dopo il peccato originale, l'uomo poteva presumere di sé quanto alla scienza e quanto alla virtù. Perciò Dio lo lasciò in balìa di se stesso in modo che esperimentasse come non potesse provvedere alla propria salute: né con la scienza naturale, chè, invece, per questa via, non concluse se non prevaricando la stessa Legge di Natura; né per virtù propria perché, avendo preso cognizione del peccato, con la Legge di Mosé, peccò ancor più per debolezza. E così si rese necessario che, infine, fosse dato all'uomo, non più presuntuoso della sua scienza e della sua virtù, l'ausilio efficace contro il peccato; il quale ausilio, per mezzo dell'incarnazione di Cristo, è la grazia di Cristo, mediante la quale l'uomo sarebbe stato istruito nei dubbi, affinché non venisse meno nella conoscenza, e sarebbe stato irrobustito contro le tentazioni, affinché non venisse meno per infermità. Sicché sono stati tre gli stadi attraverso i quali il genere umano è passato: primo, antecedentemente alla Legge; secondo, sotto la Legge; terzo, con il regime della grazia. (C.G. Lib. 4, cap. 55).

Ora chi spiega questa dottrina e se ne fa garante, dando personale testimonianza di santità e di dedizione, è la Gerarchia con il suo Magistero. Qui è S. Tommaso che adduciamo, ma in quanto la sua dottrina è approvata e fatta propria, in sede teologica, dal Magistero ecclesiastico. La dottrina poi che qui vien fuori, cioè la conoscenza del peccato che teneva prigioniera la ragione dell'uomo pur tra le luminose vie della Legge di Natura, non è la conoscenza del peccato in senso materiale e psicologico, sufficientemente conosciuto dai pagani per esserne responsabili in coscienza dinanzi a Dio, ma è la difformità da quel piano provvidenziale per cui l'atteso redentore e il modo stesso della redenzione sono un mistero « nascosto da secoli », secondo l'espressione già ricordata di S. Paolo (Col. 1, 24/29) e che l'Apocalisse esprime sotto forma dell'Agnello « sgozzato fin dal principio » (Apoc. 13, 7).

A questo proposito converrà notare come l'indicazione del magistero di S. Paolo, circa « il mistero che fu nascosto ai secoli », è posta dall'Apostolo nel cuore della rivelazione del mistero

stesso, che è la seguente: « adempio nella mia carne ciò che rimane dei patimenti di Cristo, a pro del corpo di Lui che è la Chiesa ». Il quale concetto va inteso per ognuno e per tutti insieme, come S. Paolo spiega in tutte le sue lettere, e certamente ancor più fece a voce, come è pure riassunto maestosamente dal magistero di S. Pietro in quel tratto della sua prima lettera su cui il magistero del Concilio Ecumenico Vaticano II ha tanto insistito: laddove, cioè, i battezzati sono definiti « stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo di conquista » (1 Pr. 2, 9-10; Concilio Vaticano II: Costituzione dogmatica « Lumen gentium », n. 6, 9, 10, 34; Decreto sull'apostolato dei laici n. 3, 18; Decreto sull'attività missionaria, n. 14; Decreto sul ministero e la vita sacerdotale n. 2; Dichiarazione sull'educazione cristiana, n. 2).

Questa Rivelazione, fatta oralmente ad Abramo e poi tradotta in scritto da Mosé, sotto forma della circoncisione e dell'offerta dei primogeniti — che raffiguravano il battesimo cristiano e la costituzione della Chiesa dei battezzati come sacramento collettivo della salvezza universale — provoca tra gli Egiziani un immediato aggravamento del peccato, come appare chiaro dal racconto dell'Esodo: la resistenza di Faraone all'elezione di Israele, e i conseguenti flagelli su tutto il popolo egizio.

Tra gli ebrei, la Rivelazione della Legge, diede presto frutti amari di acciecamento, fino alla ribellione, come quelle gravissime nel deserto del Sinai, fino all'idolatria del vitello d'oro e alla durissima repressione di Core. Mosé stesso definisce il suo popolo eletto « di durissima cervice » (Deut. 9, 6); e nelle sue ultime volontà si legge questo sconcertante giudizio: « Io conosco la vostra ostinazione e cervice durissima. Mentre ero ancora vivo e camminavo con voi, avete sempre agito con ostinazione contro il Signore: quanto più quando io sarò morto? » (Deut. 31, 27). I Testimoni della Legge e i Profeti dovranno aprirsi il varco con l'eroismo, spesso coronato da martirio, in mezzo al Popolo eletto, acciecato dalla luce stessa che gli indicava la via della perfezione. Quando verrà il Battista, quando verrà Gesù, sappiamo come saranno accolti. In una certa circostanza, il Divino Maestro ricorderà l'antico giudizio: « A motivo della durezza dei vostri cuori, Mosé vi permise di ripudiare le vostre mogli » (Mtt. 19, 8). E S. Marco precisa, in modo anche più netto di S. Matteo, che « al principio non era così » (10, 8): il che vuol dire che l'uomo era di parecchio decaduto dalla Legge naturale, mentre dalla Legge di Mosé aveva preso occasione per peggiorare ancor più, con malizia e durezza di cuore. Di qui sarebbe nato il micidiale fariseismo.

Come poi la Legge di Mosé, attraverso i Giudici, i Re, i Profeti, e tutta la vita del Popolo di Israele, si sia diffusa tra le Genti influenzandole nel porre a dura prova l'inanità dell'uomo a riedimersi senza il vero Salvatore, nella sua vera azione di mediazione, sarebbe lungo e complesso esaminare.

Peraltro, i rapporti di Israele con Roma, sono stabiliti in modo solenne all'epoca dei Maccabei, nel quale caso si ha piuttosto l'incontro dei due aspetti positivi della Legge di Natura con la Legge di Mosé, che però convalida la tristezza dell'incredibile divario tra quello che Dio aveva disposto e l'infedele malizia degli uomini, dell'uno e dell'altro campo (1 Macc. 8). Di poi sappiamo che anche tra i Romani i « proseliti della porta », cioè gli aderenti alla religione di Israele, che da chiusa in sé era divenuta addirittura missionaria, si contavano numerosissimi. A questi, si dice, apparteneva la moglie di Pilato, la quale ha una visione ispirata, mentre il marito sta processando Gesù e si trova attenagliato, come Caifa, dal tranello di Satana (Mtt. 27, 19). Già cinquant'anni prima Virgilio aveva visto come se tutte le cose grondassero di lagrime: eppure era il tempo in cui Roma toccava l'apogeo del suo incontrastato dominio. Sarebbe stato presto il momento in cui Roma e Israele concorderebbero nel crocifiggere Colui al quale erano stati inutilmente guidati dalla Legge di Natura e dalla Legge di Mosé.

Così, a questo punto, possiamo chiederci se la Legge Nuova dell'Amore portata da Gesù Cristo e avendo come misura sublime il metro della Croce, fosse stata lasciata al libero arbitrio dell'uomo, che già aveva tanto male profittato della Legge di Natura e della Legge di Mosé, gli uomini sarebbero diventati ancora peggiori, senza rimedio. Infatti, tutti gli scismatici da quella Legge d'Amore, gli eretici, gli apostati, furono sempre peggiori delle Genti e di Israele di qualunque tempo. Il mondo moderno ancora, non è migliore di quello antico e del secolo che appena lo precede, quando è lontano da Cristo. Diciamo pure che è peggiore in linea crescente: « corruptio optimi pessima ». Due guerre mondiali, seguite dallo spettro, incombente come la spada di Damocle, di una terza che sarebbe più spaventosa delle altre due messe insieme, dicono più di qualsiasi inutile polemica volta a provare il contrario. Senza dire delle ininterrotte guerre parziali, crudeli e orrende per la loro parte, come quelle di Corea, di Ungheria, di Grecia, di Algeria, del Congo, del Vietnam. Dopo il « battage » dell'èra del « progresso » e del « benessere », pura propaganda su cui, all'inizio del secolo XX, avevano insistito le centrali della cultura diabolica per confondere idee, come le confusero egregiamente, successero gli anni più

insanguinati. Allora dilagò la filosofia di Kirkegaard, un onesto che per tempo aveva riaperto gli occhi sulle antiche miserie dell'uomo, rilevando una volta di più — nella linea di Virgilio e di Giobbe — come l'anima dell'uomo senza Cristo non si situi oggettivamente se non nell'angoscia. Il virgiliano « sunt lacrimae rerum », diventa « le cose angosciate » del filosofo americano Rosenberg (« L'oggetto ansioso », 1964). Di qui il dilagare dell'esistenzialismo per la gran massa umana, dove la filosofia dell'angoscia diventa presto la filosofia del disastro, della corruzione, del nulla. Per il « resto », torna a sollevarsi verso l'alto la speranza nella redenzione di Cristo e la certezza nella guida del Magistero di quelli ai quali Gesù Cristo ha lasciato di guidare la Sua Chiesa, fatta più che mai « segno levato tra le Nazioni », come già profetizzava Isaia (11, 12).

Si rileggano, nel breve spazio degli anni 1937/1943, le due encicliche di Pio XI contro il comunismo (Divini Redemptoris, 19 marzo 1937) e contro il nazismo (Mit brennender Sorge, 14 marzo 1937), e quella di Pio XII sul Corpo Mistico di Cristo (Mystici Corporis, 29 giugno 1943). Sono appena sei anni di tempo: e che cosa sono sei anni dai tempi della prima Rivelazione! Eppure sono anni pieni, come una pagina dell'Apocalisse, nei quali tutti avevano sentenze da proferire e non pochi apparivano e scomparivano come profeti ed eroi, mentre le parole più sicure e più grandi ad un tempo erano e rimangono quelle citate del Magistero della Chiesa. La sola introduzione della Mystici Corporis, merita di essere rimeditata a venticinque anni di distanza, per toccare con mano come la Legge Nuova dell'amore, della pace e della libertà, trovi la sua strada soltanto in quel raggio di Luce che, nel suo effetto storicamente universale, viene solo dal Vicario di Cristo che è il Vescovo di Roma.

Infine, dopo questa incontestabile esperienza storica, c'è pure la Scrittura che ce lo conferma: « superbia eorum ascendit semper », ed è la voce del salmista, quindi dell'Antico Testamento; e per il Nuovo è l'Apocalisse che ci avverte che, dopo ogni flagello, gli uomini non fanno che riprendere le loro bestemmie contro Dio e la loro empietà lontano da Dio (Apoc. 16, 9-11). E' quanto S. Paolo chiama il « mysterium iniquitatis » (2 Tess. 2, 7; Apoc. 17, 5-7). Solo il Magistero della Chiesa, per bocca dei Papi e dei Vescovi, come solennemente è avvenuto in occasione del Concilio Ecumenico Vaticano II, dà garanzia della Rivelazione, nella Tradizione viva della Voce di Dio che ha parlato oggettivamente alla sua creatura, e nella verifica procurata dallo stesso Dio nelle Sacre Scritture.

E' vero che la Legge Nuova, la grazia, cioè la « presenza » dello Spirito Santo nelle anime, è la medicina infallibile, definitiva, portata dall'invocato medico e salvatore del genere umano; ma questa stessa va portata da qualcuno, finché Gesù Cristo rimane « trattenuto in cielo, onde si compia la restaurazione di ogni cosa » (Atti, 3, 21): e questo è il compito precipuo della Gerarchia e del suo Magistero di Verità.

Conosciamo l'obiezione radicale che viene fatta alla Gerarchia, nonché dai fratelli protestanti, dalla tradizione laicista, capeggiata, in Italia e nella grande cultura europea, dal Machiavelli (Discorso sulla Deca di Tito Livio, Lib. 1, cap. 12; Lib. 2, cap. 2). E non ignoriamo quella ultimissima, ereditata, a titoli diversi, da Arnaldo da Brescia e dall'Alighieri, dei cattolici dell'avanguardia progressista i quali denunciano la fine dell'« èra costantiniana », quella che — come precisa Maritain nel « Paysan de la Garonne » (Desclée, 7ª Ed., pag. 13), condividendo l'idea — s'inizierebbe dal 313 dopo Cristo, per terminare, forse, col Vaticano II.

Rinviando alla fine di questo studio la disamina del materiale negativo e infetto, continuiamo a rispondere in positivo, per ultimare l'esposizione costruttiva della nostra tesi. Dopo tutto, prima di entrare in una cavia di microbi o in una sala anatomica a trattare cadaveri, occorre essere immunizzati nella sostanza delle cose; e in quelle dello spirito, nulla giova più del possesso della Verità a isolare e scartare il male.

In un recente opuscolo — « Ringiovanimento della Chiesa », (Ed. Paoline, Alba, 1965) — il Cardinale Siri, Arcivescovo di Genova, ci dà una risposta di principio alle posizioni di Machiavelli e di Maritain, risultando chiaro che la Chiesa si assunse via via la supplenza di gran parte dell'ordine civile in Occidente, per carenza, prima dei Romani, poi dei Barbari, infine dei Moderni, almeno fino al Trattato del Laterano con l'Italia, che permise, peraltro, alla Chiesa, di contribuire a salvare ancora una volta le cose d'Italia nella tragedia del 1945, e a Pio XII di salvare letteralmente Roma dalla programmata distruzione dei nazisti.

Ecco il testo del Card. Siri: « La calata dei Barbari in tutta l'Italia e attraverso il continente fino alla Spagna ed in Africa, distrusse in parte notevole la vita civile. Unica vera e completa organizzazione, tipo e sostegno delle altre organizzazioni, restò la Chiesa. Essa fu la maestra dei popoli nuovi, insegnò a loro

tutto e li sorresse nella ricostruzione di un ordine umano, che fosse civile. Questa di sorreggere fu una grande opera, che deve essere giudicata positiva ed alla quale si deve se la civiltà non solo europea, ma mondiale, ha potuto avanzare fino all'epoca moderna.

« La Chiesa giunse così ad esercitare un potere nelle cose civili. Vi giunse a forza di sorreggere; non poteva non sorreggere perché la carità verso il mondo gliela aveva insegnata Gesù Cristo; ma a forza di sorreggere onestamente, si trovò il potere in mano. Fu Gregorio Magno, uomo dagli intenti al tutto soprannaturali e purissimi, che più degli altri sostituì in Italia le carenze del potere civile, ancora nominalmente imperiale. Fu Leone III che, coronando Carlo Magno, diede una unità costruttiva all'Occidente. Quando gli Ottoni, nel secolo X, vollero veramente organizzare l'Impero e l'Europa fuori d'Italia era pressoché priva della vita urbana, non trovando altre travature, diedero poteri civili agli unici che li potessero utilmente esercitare, perché erano attrezzati, e cioè i Vescovi e gli Abati. In molti posti, mancando chiunque, spontaneamente i Vescovi si trovarono a capo delle sparute comunità urbane sopravvissute in Italia o rinascenti in Europa dopo il Mille.

« Tutto questo mise nelle mani della Chiesa un potere, che non poteva lasciar cadere, pena il disordine in tutto. Innocenzo III fu per qualche tempo il vero capo civile di quasi tutta l'Europa e nessuno può in verità lamentarsi che così sia stato, come non può lamentarsi della sua opera saggia e forte, purtroppo breve.

« Le cose naturalmente si attenuarono via via, ma la Chiesa è arrivata fino all'epoca moderna con un prestigio di potere. Nessuno sarebbe riuscito ad impedire questo, tanto la vita civile ebbe, e a lungo, bisogno della Chiesa. Nel secolo XIX sopravvisse fino al 1870 il potere dei Papi. In quell'anno s'aprì un nuovo ciclo » (pag. 54/55).

E' una risposta esatta a Dante, a Machiavelli, a Maritain che, sia pure diversamente, criticando il potere temporale della Chiesa non ne afferrano la misericordiosa origine, proprio della Madre delle Nazioni d'Europa, e ne svalutano altresì l'importanza positiva per l'ordine civile che, altrimenti, sarebbe caduto nella più spaventosa anarchia o nella ancor più spaventosa tirannide.

Ma il concetto va lumeggiato alla sua origine diretta, cioè a partire dalla così detta « donazione di Costantino ». L'editto di Costantino (Milano, 313), che dava piena libertà alla Chiesa di Cristo, reintegrandola nel possesso dei propri beni, è certa-

mente frutto di due secoli di martirii e del saggio governo magisteriale della Gerarchia la quale, in tanta tempesta, seppe condurre il Popolo di Dio alle rive della libertà e del prestigio, popolando il cielo di Santi. Ma nella mente di Costantino, oltre alla fede cristiana che possedeva, c'era pure un'idea politica ben precisa, cui faceva da fondamento una concezione dell'idea stessa di Roma, quale ancora non era stata chiarita, ed egli stesso lascerà non risolta nella nuova Roma, da lui fondata sulla rocca di Bisanzio, dandole il suo nome: Costantinopoli. Chi afferrò molto bene i termini dialettici di questa disputa sostanziale, da cui nasce il concetto, tuttavia informe, di « romanità », fu Shakespeare, nel suo « Giulio Cesare ».

Il grande portatore della romanità è indubbiamente Giulio Cesare. Egli coglie nella pienezza della sua maturità l'idea di Roma in quanto questa si concretizza geograficamente nell'Urbe e, più esattamente, prende l'avvio dal « quadrato », così detto, che tra Monte Savello, l'Aventino, il Campidoglio e il Palatino, disegna la culla da dove sgorgò la fonte dell'idea di Roma e il fiume della storia civile del mondo. Pensava a questo Giulio Cesare quando varcò il Rubicone. E a questo ritorna chiunque si attardi a meditare su quel punto.

Pompeo invece pensò che l'idea di Roma non dovesse limitarsi a Roma, all'Italia e alle Gallie, ma dovesse estendersi al Mediterraneo — il « Mare nostrum » — in cui si bagnavano le sponde di tutti i popoli conosciuti. E fin lì arrivava anche Cesare. Ma Pompeo andava oltre, separandosi inconsciamente dall'idea fondamentale e fisicamente necessaria, di Roma « caput mundi ». Di qui la lotta mortale di Cesare all'amico fraterno e valoroso quanto lui. Pompeo vedeva le ali e i rostri dell'aquila imperiale, ma non il capo e « gli occhi grifagni », che Dante attribuisce giustamente a « Cesare armato » (Inf. 4, 123).

Ottaviano e Antonio continuarono questa tragica disputa, accentuata dal radicalismo orientale del valorosissimo Antonio, in contrasto con la pura politica di Ottaviano, nel quale Machiavelli non seppe vedere il suo vero eroe, in luogo di Cesare Borgia, il vero principe del crimine perfetto e avulso dal genio di Roma.

Dopo due secoli di questa dialettica imperiale, ondeggiante tra lo spagnuolo Traiano (nella linea di Cesare) e l'orientale Diocleziano (nella linea di Antonio), dalle Isole Britanniche scende Costantino, il quale ha coltivato in quella specie di lontano esilio, un'idea precisa, in tre punti.

1. Abbattere il puro romano (quello alla maniera di Mario

o di Silla, e anche di Cicerone o di Bruto), in quel momento rappresentato dall'Imperatore Massenzio. Il che gli riesce con una strepitosa vittoria a Ponte Milvio, sicuramente nel « segno della Croce », apparsagli in cielo alla vigilia di una battaglia che sarà decisiva per la storia del mondo.

2. Lasciare alla Chiesa Roma e l'Occidente, se non di diritto, certo di fatto, perché Costantino è convinto che l'idea di Roma è al di sopra della disputa tra Cesare e Pompeo, e si perde nell'astratto politico e nella trascendenza di Dio, come ha intravisto in Britannia dove, in quattro secoli di autentica pace romana, l'idea civile di Roma era rimasta e stava esprimendosi forse nel modo migliore.

3. Trasportare la sede dell'Impero di Roma in un punto dell'Oriente in cui la grandezza civile del mondo potesse avere indiscussa e perenne cultura, nel segno certamente di Roma, collegando la lunga via che l'aveva portato da Londra a Roma e da Roma nell'Asia proconsolare, alle strade che da sempre di qui si irradiano nel più lontano Oriente. E scelse la rocca di Bisanzio; certamente sapendo che di lì erano transitati Troiani, Medi e Persiani, certamente intuendo che di lì sarebbe ancora transitata buona parte della storia universale.

Però sta di fatto che, se la disputa su Roma continuò di poi, onde tutti gli Imperi sorti in Occidente vollero ispirarsi a Cesare (Zar vuol dire Cesare, Kaiser vuol dire Cesare), l'idea genuina della romanità non poteva disgiungersi dall'idea concreta che Giulio Cesare ne aveva avuta, cioè dalla sua dipendenza dall'Urbe, dalla Città Eterna.

Così è che la Chiesa, più che il potere temporale, ereditò da Costantino, nella persona del Santo Papa Silvestro, la genuina idea di Roma civile, la quale assunta dalla Chiesa, impresse nella Chiesa il sigillo della romanità che è la qualifica più esatta del Magistero Gerarchico e del suo Capo che è il Vescovo di Roma.

Riprenderemo in seguito questo tema della romanità, per trattare soprattutto del Papa, come vertice del Magistero. Qui non indugiamo neppure più nel descrivere la funzione della Gerarchia come guida del genere umano in mezzo alle traversie della storia, di cui la tragica disputa intorno all'idea di Roma è solo un aspetto, benché non secondario. Papa Silvestro, nella sua santità, segna il passaggio del concetto del Magistero Gerarchico come dono di Cristo per sostenere l'infermità intellettuale e morale degli uomini dinanzi all'immenso impegno contratto con la Nuova Legge della grazia, a quello di dono di Cristo per ricuperare e convalidare la struttura dell'uomo nelle sue

stesse dimensioni sociali, onde sorge l'ordine civile che dell'ordine di natura è come l'iride e della persona umana è come l'aurora nella gloria di Cristo.

2. Conformità della Gerarchia e del suo Magistero alla struttura sociale dell'uomo, secondo la Legge di Natura.

Sono i manichei e, dopo di loro, i calvinisti e i giansenisti, i quali hanno diffuso l'errore dell'Autorità come rimedio del peccato, specialmente con i mezzi coercitivi della disciplina punitiva. L'Autorità serve indubbiamente anche a costringere con la forza gli uomini riluttanti al diritto, in un mondo di natura decaduta. Il dono della Legge scritta è tutelato da Mosè, dai Giudici, dai Re e dai Condottieri di Israele, con una disciplina che è dir poco definire di ferro. In Israele vigeva la legge del taglione (Deut. 19, 21) e la pena di morte era comminata per i delitti più gravi contro la fede e i costumi (Lev. 20). La Legge Nuova dell'Amore perfetto è fatta osservare dallo Spirito Santo nel modo più terrificante, quale risulta dall'episodio di Anania e Saffira, nei primi giorni della Pentecoste, dove S. Pietro ha appena bisogno di rilevare l'infrazione alla Legge, perchè lo Spirito Santo fulmini all'istante i due colpevoli (Atti, 5). E così dicasi dell'Autorità civile per cui è dottrina corrente, nei cultori del diritto laico o giusnaturalista, che la sanzione (con relativi sgherri o carabinieri per farla osservare) è essenziale al diritto. Il che, tuttavia, è un errore, perchè nello stato di natura integra, sarebbe bensì necessaria l'Autorità e la legge che ne promana, essendo ogni società una architettura a cui chi vi è preposto deve provvedere per naturale specificazione di oggetti e di fini, ma assolutamente superfluo sarebbe il regime delle sanzioni, in quanto queste sono richieste dall'esistenza del peccato che non è coessenziato al bene della natura, come invece sostengono i manichei di ieri e di oggi.

La Chiesa, essendo stata fondata da Gesù Cristo come società perfetta, basata sulla natura stessa dell'uomo, deve avere un suo regime di Autorità che è precisamente quello della Gerarchia. Onde il dono di Dio che fa della Gerarchia uno strumento d'oro per aiutare l'uomo nelle sue debolezze esiziali, dovute al peccato, si rivela ancora più prezioso per il fatto che tale regime d'Autorità, inserendosi, come innervandosi, nella stessa struttura della società umana, ne conferma l'ordine naturale, non solo risanandolo ma anche integrandolo.

Qui andrebbe ripresa la grande disputa dei rapporti della natura pura con la grazia, cui accenammo, ponendo in causa Pelagio e Agostino, nella questione della Legge Naturale come gui-

da delle coscienze tra le Genti, beneficate dalla Rivelazione orale, ma non ancora da quella della Legge scritta. Richiameremo semplicemente una serie di principii, tratti alle fonti dirette di S. Tommaso d'Aquino, anche per avvalorare ulteriormente quanto citammo a quel luogo, che non è di piccolo momento agli effetti del reale « aggiornamento » o « ringiovanimento » richiesto dal Concilio Vaticano II e sollecitato di continuo dalla Santità di Papa Paolo VI.

Il punto di riferimento più essenziale, e quindi più intelligente, è quello delle « idee divine », mediante le quali si comprende come tutto sia dapprima in Dio, cioè nel Verbo, e quindi in Gesù Cristo, dal momento della sua incarnazione. Onde la Natura è talmente buona in se stessa che, prima di esistere nell'essere proprio, esiste « simpliciter » in Dio, per cui in Dio è, « in qualche modo », ma non meno necessariamente, Dio (S.T., I, q. 15, a. 2; q. 18, a. 4, ad 3).

Ognuno vede come il mistero non sia soltanto quello della natura in sé, con le sue leggi immanenti e perciò stesso autonome, e della grazia in sé, come espressione della causa santificante di Dio che pone in atto l'azione e la « presenza » immediata dello Spirito Santo nelle anime; ma è la relazione di entrambi questi ordini creati con la loro « preesistenza » in Dio, nella « Deità », cioè nell'essenza stessa di Dio, e quindi tra di loro. A questo allude S. Caterina da Siena quando, in estasi di grazia eccelsa, detta nel Dialogo suo: « Nella natura Tua, Deità eterna, io ritrovo la natura mia ».

Il mistero non è spiegabile, ma nella sua illustrazione si mostra sempre meglio nella ragione di mistero, quindi di ineffabile realtà d'Iddio. Per questo le « creature » hanno sempre in sé qualcosa che è più di Dio che non di se stesse, onde Dio è realmente più presente a ognuna che non esse a se medesime. In Dio — dice solennemente S. Paolo agli Ateniesi, appena dopo avere loro rivelato il « Dio ignoto » — « viviamo, ci muoviamo ed esistiamo » (Atti, 17, 28). E questo non è ancora il modo più eccelso di essere di Dio nel creato, perché esso è quello « per unione », cioè per « ipostasi » della natura umana assunta dalla Persona del Verbo, che si compie per opera di Spirito Santo, nel seno immacolato e verginale di Maria di Nazaret, in Cristo Gesù. (S.T., I, q. 8, a. 3).

Il trasporto di questi concetti nell'ordine sociale e quindi civile, non è un discorso da « Preti », cioè non è clericalismo né teocratismo, ma è l'ordine civile, e diciamo pure politico, riportato e riconsiderato alla radice delle cose nella ragione vera del loro altissimo mistero. Noi comprendiamo come S. Paolo

dia atto agli Ateniesi che si consideravano progenie divina, e come le ideologie politiche non cristiane, assurgano alla divinità dello Stato e dei suoi Reggitori e degli Eroi che ne affermano la presenza nella Storia. Quello che è appena « annaspato » nelle tenebre, della realtà di Dio che pur « non è lontano » (Atti, l.c.), appare in tutto il suo fulgore, e sempre più, nella luce di Cristo il quale, appunto perché è il Verbo di Dio, è pure politicamente il « Re dei re e il Signore di tutti i dominanti » (Apoc. 19, 13-16).

In un articolo famoso, e famoso anche perché fortemente polemico per il tempo in cui fu scritto, S. Tommaso si chiede se le virtù morali che fanno l'uomo — cioè le virtù cardinali della prudenza, giustizia, fortezza e temperanza — si dividano in politiche, purgatorie, dell'animo purgato e archetipe (S.T., I, II, q. 61, a. 5).

In questo articolo sono da notare in particolare tre cose:

1. Le virtù cardinali si chiamano politiche quando si applicano alla vita sociale che è congenita all'uomo. Per cui si deduce, tra l'altro, che per S. Tommaso la politica è semplicemente l'esercizio di tutte le virtù morali applicate alla vita sociale. E non è poco per confutare Marx, Rousseau, Machiavelli e magari lo Stato di Platone, in quanto hanno di contrastante con la visione completa dell'essere creato imperniato sull'uomo, e a prescindere di quanto di vero e di utile le loro ricerche hanno potuto mettere in luce.

2. Tali virtù cardinali, sia nella loro funzionalità individuale, sia in quella sociale, sono innanzitutto in Dio, precisamente come « archetipi », cioè come idee divine, le quali sono sempre quel medesimo essere del reale concreto, esistente però in Dio, in quanto generato dalla natura stessa di Dio, in ordine al prolungamento di quella stessa generazione nell'imitazione di Dio, nel mistero del tempo e dello spazio, sorti dal nulla con l'atto creativo di Dio (S.T., I, q. 4, a. 2).

3. Tra le virtù politiche come sono negli uomini e quelle stesse come sono « archetipe » in Dio, non c'è disarmonia se non in quanto ci sia il peccato, onde le stesse virtù si inseriscono tra Dio e l'Uomo, sotto forma di virtù purgatorie e di virtù dell'animo purgato, solo in ragione del peccato e non perché la natura per sé lo esiga. Ed è bellissimo poi il modo con cui l'Aquinate riporta l'uomo, che si è elevato all'unione con Dio, ad esercitare la cura delle cose politiche, e massimamente del reggimento che esse comportano, e cioè come autorità. Non

è per il peccato, ma per il bene, per giustizia e amore del bene comune, nella stessa linea tracciata da un maestro del diritto naturale quale è il romano Cicerone (appositamente citato con Aristotele e Agostino). Tale ritorno da Dio alla società politica è una « noia »; ma, nel caso, sta solo a sottolineare, ancora una volta, la preminenza delle cose viste e vissute in Dio: poiché le cose in Dio sono vita (S.T., I, q. 18, a. 4).

Di qui s'apre una visuale decisiva e quanto mai confortante. Cioè il parallelo tra Autorità civile e Autorità ecclesiastica e il loro mutuo inserimento nell'umano consorzio al duplice fine naturale e sovrannaturale proprii dell'uomo, emerge lungo il filo logico e sapienziale della sintesi tomista, che sempre ricorre e puntualmente appare in formule esplicite e categoriche lad dove sussiste la congiunzione. Parlando della giustizia generale S. Tommaso scrive:

« Sicut charitas quae respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam; ita etiam justitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi administrative » (S.T., II, II, q. 58, a. 6).

Ora, quello che si dice del Principe nell'ordine civile, va detto del Vescovo nell'ordine della grazia: quello è architetto della giustizia, questo è architetto della carità; e l'uno e l'altro si cercano, si trovano e si sostengono a vicenda per riportare la Città dell'Uomo ad essere perfettamente se stessa nella Città di Dio.

I pilastri di S. Tommaso d'Aquino

Riassumendo i due concetti apologetici della necessità del Magistero per garantire la Rivelazione dell'opera di risanamento e di potenziamento dell'uomo, ricorderemo ancora alcune profonde verità di S. Tommaso, le quali aiutano a stabilire sempre più profondamente i pilastri della nostra costruzione, tanto più che dovremo ancora edificarvi sopra parecchio.

La massima espressione dell'onnipotente bontà di Dio si ha nel fatto che Egli permette il male per trarre il maggior bene della giustificazione degli empi, tornati a penitenza per opera della misericordia di Dio e della loro libertà (S.T., I, q. 2, a. 3, ad 1). S. Tommaso si chiede poi se questa azione sul piano morale — che è quella che soddisferebbe Giobbe — sia maggiore

di quella che sul piano ontologico è la creazione delle cose. E risponde che « secondo il modo di agire, è maggiore l'atto della creazione, ma secondo la grandezza di ciò che avviene, è la giustificazione » (S.T., I, II, q. 113, a. 9, c.). Però, in altro luogo l'Aquinate congiunge i due motivi in un solo concetto, che è quello dominante di Dio che ha in sé tutto ciò che fa al di fuori di sé, onde è possibile dire che ancora più grande realtà è quella di Dio che « immediatamente » opera in tutte le cose: « Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediate in omnibus agit » (S.T., I, q. 8, a. 2, ad 3). Nel quale avverbio « immediate » va notata la forza della stessa trascendenza di Dio, la quale supera il concetto dell'immanenza in cui naufragano i vari panteismi, ponendo il mistero di Dio in quanto ha la vera ragione esistenziale di tutte le cose nelle sue idee eterne, e la loro attuazione verso il « ritorno » in quello stesso Dio, nella « presenza » attiva dello Spirito Santo nelle anime, il quale instaura in esse stesse il Regno di Dio, con la Legge Nuova della grazia, cioè dell'Amore.

Ora di tutto ciò la Gerarchia è ministra e garante essenzialmente con il suo Magistero. Infatti, compito proprio del Vescovo è l'annuncio della Buona Novella. Paolo ricorda ai Corinti che Cristo non lo ha mandato a battezzare, ma a predicare. Battezzare, infatti, nota S. Tommaso, può chiunque è al seguito del Vescovo, ma l'ufficio, il carisma, l'istruzione necessari per essere congrui portatori e garanti della Rivelazione di Dio, non può appartenere che a Coloro che lo Spirito Santo ha scelto e posti a governare le singole porzioni della Chiesa. (1. Cor. 1, 17).

Al che non si dovrebbe dimenticare mai di aggiungere quel concetto maestoso secondo il quale l'Aquinate sentenzia che « il bene della grazia di uno solo è più grande del bene naturale dell'universo intero » (S.T., I, II, q. 113, a. 9, ad 2). E' questo il bene che la Gerarchia amministra dopo averlo annunciato e garantito; e un bene così grande non poteva essere dato in custodia e a frutto che nelle mani di qualcuno il cui solo ufficio è manifestamente un gran dono di Dio.

Ed ecco, ora, a conclusione di questo tratto, potendo ormai apprezzare la materia con cognizione di causa, alcuni testi che fissano sempre più perfettamente il principio del Magistero della Chiesa, nella persona del Papa e dei Vescovi, al servizio della Rivelazione, orale e scritta, di Dio.

Nella Costituzione « Lumen gentium », sul mistero della Chiesa, il Concilio Vaticano II dice: « Questo sacrosanto Sinodo, sull'esempio del Concilio Vaticano primo, insegna e dichiara che

Gesù Cristo, Pastore eterno, ha edificato la Santa Chiesa e ha mandato gli Apostoli come Egli stesso era stato mandato dal Padre (Giov. 20, 21), e volle che i loro successori, cioè i Vescovi, fossero nella sua Chiesa pastori fino alla fine dei secoli. Affinché poi lo stesso Episcopato fosse uno e indiviso, prepose agli altri Apostoli il beato Pietro e in lui stabilì il principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione. Questa dottrina della istituzione, della perpetuità, del valore e della natura del sacro Primato del Romano Pontefice e del suo infallibile Magistero, il santo Concilio la propone di nuovo a tutti i fedeli perché sia fermamente creduta, e proseguendo nello stesso disegno, ha stabilito di professare e dichiarare pubblicamente la dottrina sui Vescovi, successori degli Apostoli, i quali col successore di Pietro, vicario di Cristo e capo visibile di tutta la Chiesa, reggono la casa del Dio vivente » (N. 18).

Ritorneremo sulla natura del Romano Pontefice e dei suoi rapporti con il Collegio episcopale; ora ricordiamo ancora un altro testo dello stesso Concilio, circa quanto ci interessa qui più da vicino. Lo troviamo nella Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione dove dice: « L'ufficio di interpretare autenticamente la parola di Dio scritta o trasmessa è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo » (N. 10). In nota del testo si trovano due importanti rinvii al Concilio Vaticano I e alla « Humani Generis » di Pio XII. E' chiaro poi che la Chiesa parla autorevolmente e ufficialmente attraverso quelle autorità istituite da Gesù Cristo e di cui è stato fin qui il discorso.

Così appaiono in tutta la loro bellezza e autorità teologica, garantita dalla Gerarchia, i due seguenti passi dell'Aquinate:

« Maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cuiuscumque doctoris » (S.T., II, II, q. 10, a. 12).

Abbiamo già sottolineato come per autorità della Chiesa s'intenda necessariamente il Magistero gerarchico; qui noteremo ancora come, sotto il nome di consuetudine, affiori la Tradizione, quale prima fonte della Rivelazione, che si tramanda in modo vivo nella Chiesa, perché in Lei è vivo il Suo Sposo, autore e consumatore della Fede, Cristo Gesù.

E facendo sua una Decretale di Graziano, l'Aquinate precisa nei seguenti termini l'Autorità magisteriale della Chiesa di Dio: « Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros

et coepiscopos nonnisi ad Petrum, id est ad sui nomini et honoris auctoritatem referri debere, contra cujus auctorem nec Hieronymus, nec Augustinus, nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit ». E a conferma l'Aquinate cita quest'altro splendido tratto di una lettera di S. Gerolamo a Papa Damaso: « Haec est fides, papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia: in qua si minus perite aut parum caute forte aliquid positum est, emendari cupimus a te, qui Petri fidem et Sedem tenes. Si autem haec nostra confessio apostolatus tui judicio comprobetur, quicunque me culpare voluerit, se imperitum, vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me haereticum comprobabit » (S.T., II, II, q. 11, a. 2, ad 3).

Il nestorianesimo ecclesiastico

All'inizio di queste note abbiamo accennato al pericolo che il Magistero della Chiesa si volga per qualcuno in dispotismo, per il difetto della dipendenza da Dio, cadendo in un nuovo nestorianesimo, in quanto attribuirebbe agli uomini ciò che di veramente divino c'è nella Chiesa. E' chiaro che, nel caso, i sudditi più stolti o più malvagi cadono in un'idolatria, più o meno segreta, per il falso culto dell'Autorità. I sudditi poi della comune, incappano nel servilismo o nell'indifferente ossequio, quando non si ribellano del tutto, come avvenne dei fratelli protestanti, certo non senza loro colpa, ma anche non senza colpa dei Papi della servitù tusculana del secolo X (il peggiore dei quali è Giovanni XII), della cattività di Avignone con il codazzo dei tre Papi contemporanei all'epoca del Concilio di Costanza, infine di alcuni Papi e di molti Vescovi poco prima e poco dopo Alessandro VI Borgia.

Fissata quindi ben chiaramente la dottrina del rapporto del Magistero con la Rivelazione, e dopo avere anche addotto due importanti motivi apologetici a sostegno, conviene precisare altri punti conseguenti e di importanza funzionale non inferiore. Ne faremo un certo elenco, sostanzialmente sufficiente anche se non del tutto esauriente.

1. « Il Magistero vivo della Chiesa non è superiore alla parola di Dio ma ad essa serve, insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso, in quanto, per divino mandato e per l'assistenza dello Spirito Santo, piamente ascolta, santamente custodisce e fedelmente espone quella parola, e da questo unico deposito della fede attinge tutto ciò che propone da credere come rivelato da

Dio » (Concilio Vaticano II, Costituzione dogm. sulla Divina Rivelazione, N. 10). E se così è stato precisato, è perché qualcuno credeva che così non fosse: alcuni cattolici praticandolo, alcuni protestanti supponendolo.

2. Oltre a servire alla Parola e allo Scritto di Dio, cioè alla Rivelazione, il Magistero è un servizio reso al Popolo di Dio e a ciascun fedele. Non altrimenti è da ritenersi l'ufficio magisteriale, nel quadro dell'ufficio gerarchico complessivamente preso. Il modello è in Nostro Signore Gesù Cristo il quale non venne « per essere servito, ma per servire », come è detto in più di un luogo dei Santi Vangeli. Il quale concetto è richiamato con insistenza nei documenti del Concilio Vaticano II, al punto da lasciare facilmente supporre che di tale richiamo ci fosse molto bisogno (Costituzione dogmatica sulla Chiesa, « Lumen gentium », N. 18, 27, 32; Costituzione pastorale « Gaudium et Spes », N. 3, 92; Decreto sull'ufficio dei Vescovi, N. 16, 27). Citeremo per intero il seguente tratto della « Lumen gentium »:

« In primo luogo i pastori del gregge di Cristo devono, a immagine del sommo ed eterno Sacerdote, Pastore e Vescovo delle anime nostre, compiere con santità, slancio, umiltà e fortezza il proprio ministero, il quale, così adempito, sarà anche per loro un eccellente mezzo di santificazione. Eletti alla pienezza del sacerdozio, è loro data la grazia sacramentale affinché, pregando, santificando e predicando, con ogni forma di cura e servizio episcopale, esercitino un perfetto ufficio di carità pastorale, non temano di dare la propria vita per le pecorelle e, fattisi modello del gregge (1 Pr. 5, 3), promuovano anche con l'esempio la Chiesa ad una santità ogni giorno più grande » (N. 41).

Come si vede, il « servizio » è qui indicato fino al sacrificio della propria vita. I Potenti di questo mondo si fanno invece servire fino a richiedere a ogni generazione, imponenti sacrifici di vite umane con quell'orribile olocausto che si chiama la guerra.

3. La natura del « servizio » gerarchico, e quindi del Magistero, è strumentale rispetto a Cristo che ne è causa prima essendo Dio. Tale concetto di strumento e di causa strumentale, vanno intesi nel preciso senso della metafisica tomista, per cui la causa principale dell'effetto ottenuto dallo strumento è di chi muove lo strumento, pur mantenendo lo strumento stesso una sua causalità concomitante che si chiamerà strumentale o dispositiva (S. T. III, q. 43, a. 4, ad 1; q. 67, a. 1, ad 1; q. 83, a. 5, ad 6; Suppl. q. 26, a. 1; q. 40, a. 4; q. 37, a. 2 e 4).

In senso più ampio, ma che contiene a maggior ragione l'applicazione alla Gerarchia, il concetto è usato dal Vaticano II per illustrare il mistero della Chiesa come strumento di Dio per la salvezza universale, e in cui, appunto, il Magistero gerarchico ha quella funzione fin qui illustrata.

« Cristo, unico Mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostenta la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza, di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia. Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato. Infatti come la natura assunta serve al Verbo divino da vivo organo di salvezza, a Lui indissolubilmente unito, in modo non dissimile l'organismo sociale della Chiesa serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (Ef. 4, 16) ». (Lumen gentium, N. 8).

I cristiani investiti dell'ufficio gerarchico (unti cioè dal sacro ordine sacerdotale) non sono una stirpe speciale, una casta privilegiata tra gli altri Battezzati. Lo stesso Gesù Cristo, in quanto uomo, è « il primogenito tra molti fratelli » (Rom. 8, 29), sicché la nozione di « fratello » è essenziale, primaria e comune a tutti i Cristiani. La dignità sacerdotale e l'ufficio magisteriale dei Vescovi non è motivo di discriminazione di fronte alla fede e tanto meno di fronte alla carità, nella comune speranza del Regno dei cieli. Il contrario è un peccato mortale tipicamente anticristiano, l'« acceptio personarum », contro il quale legiferava già Mosé (Deut. 1, 17), sentenziava già Salomone (Prov. 18, 5) e sono concordi nel condannare gli Apostoli Pietro, Paolo, Giacomo e Giovanni, in applicazione perfetta del Vangelo di Nostro Signore Gesù Cristo (S.T., II, II, q. 63).

Il concetto di strumento, fa della Gerarchia e del Magistero che le è proprio, una causa dispositiva all'azione diretta di Dio e di Gesù Cristo che, a sua volta, quale strumento del Padre in quanto uomo, infonde tuttavia direttamente la grazia nelle anime, in unione all'azione sempre misteriosa e volutamente « occulta » dello Spirito Santo che racchiude in sé ogni mistero (S.T., I, II, q. 106, a. 1, III, q. 8, a. 1, ad 3; a. 6).

4. Compito principalissimo della Gerarchia è quello di discernere « i ministeri e i carismi » nei fedeli per indirizzarli al

bene della santità propria e ad edificazione del Corpo Mistico. Quindi i carismi si presuppongono in ogni cristiano, oltre la grazia santificante, secondo la retta lettura di S. Paolo e la precisa interpretazione di S. Tommaso d'Aquino (S.T., I, II, q. 111, a. 4).

Anche su questo punto il Concilio Vaticano II ha molto insistito, evidentemente perché ce n'era bisogno, non solo per correggere l'abuso dei carismi, ma anche per non mortificare la vita carismatica e non spegnere la profezia (Costituzione dogmatica sulla Chiesa, N. 30; Decreto sull'apostolato dei laici, N. 3; Decreto sull'apostolato missionario N. 1, 28, 35, 36; Decreto sull'ufficio dei Vescovi, N. 16).

Peraltro, occorre notare due cose:

a) i carismi operano in modo normale nei cristiani in grazia: ci vuole anzi molto discernimento per distinguerli dai doni dello Spirito Santo, dalla virtù teologale della fede, dalle virtù intellettuali infuse, e dalle stesse virtù naturali che brillano nel limpido cielo di un'anima perfettamente unita a Dio. L'aspetto clamoroso dei carismi (come in S. Francesco d'Assisi, S. Caterina da Siena, S. Caterina de' Ricci, il Savonarola, per la profezia e le Scritture in quest'ultimo) è del tutto eccezionale; quello della Pentecoste, eccezionalissimo;

b) i carismi dei fedeli non sostituiscono mai l'ufficio magisteriale della Gerarchia, ancorché i carismi siano dati non per il soggetto, ma per la Chiesa. Però la Gerarchia non può comportarsi dinanzi ad essi con indifferenza, quasi fossero superflui. La Gerarchia ha il compito gravissimo di discernerli e di confermarli con il proprio Magistero, laddove ritiene di doverlo fare.

5. La nozione stessa di strumento in cui si risolve il Magistero gerarchico, implica un'azione autonoma della Gerarchia.

Lo strumento è mosso dalla causa principale che, nel nostro caso, è Nostro Signore Gesù Cristo: quindi i singoli fedeli e l'intero Popolo di Dio non c'entrano. Rispetto a Dio poi la Gerarchia ha pure una sua autonomia, perché la causalità strumentale possiede una causalità propria dello strumento.

Di qui l'esistenza di carismi propri della Gerarchia nello esercizio del proprio ministero e in particolare in quello del Magistero. In esso sono riscontrabili costantemente, nel modo più splendido, anche perché maestosamente architettonico, i carismi della profezia, della fede, della sapienza e della scienza, nel senso che S. Tommaso spiega al luogo citato.

Il Magistero però non sostituisce la ricerca teologica, anche perché in sé non è ricerca scientifica, ma Magistero d'Autorità. Il Magistero enuncia ciò che già conosce e verifica ciò che dalla ricerca dei telogi e dalla vita dei Santi diventa più conosciuto. Con ciò non si vuol dire che gli Apostoli non ragionassero teologicamente (pensiamo a un S. Giovanni e a un S. Paolo!) e che i successori degli Apostoli e di Pietro in persona non ragionino (pensiamo a un Vescovo come S. Agostino e a un Papa come S. Gregorio Magno!).

Bisogna tuttavia distinguere l'ufficio gerarchico dalla ricerca teologica sistematica e specifica. Gli Apostoli, oltre all'ufficio magisteriale, erano anche grandissimi teologi, S. Paolo almeno. Così S. Agostino appare più teologo che non Vescovo nella sua ricerca. Ad ogni modo la caratteristica della ricerca del Magistero è data dall'ufficio stesso che deve e vuole essere « autoritativo », non dimostrativo, se non in quanto segue la ragione dell'uomo nel proprio magistero. La Gerarchia ha il compito di dare la garanzia della verità nel momento richiesto, che non la soluzione di un dato problema, la cui soluzione si troverà quando a Dio piacerà. Gesù Cristo non ha detto ai suoi Apostoli « andate e risolvete tutti i problemi », ma « andate e insegnate quanto io vi ho insegnato ». Anzi, ha precisato che « i tempi e i modi sono nella potestà del Padre » (Att., 1, 7). Il Magistero non fa la storia, ma entra con l'ufficio suo come componente della Storia.

Conclusione

Dal concetto delle idee divine, che già abbiamo ripetutamente ricordato, e, più precisamente, premettendo che « stante che Dio è causa delle cose con il suo intelletto », S. Tommaso deduce molto logicamente un altro principio formidabile: « necesse est quod ratio ordinis rerum in finem, in mente divina praeexistat » (S.T., I, q. 22, a. 1). E questo ordine delle cose preesistente in Dio è la Provvidenza Divina.

Per chi fosse tardo ad afferrare il nesso logico, acciecato probabilmente da qualche rivalità di scuola, S. Tommaso ricorda che questa Provvidenza si deduce realmente dal fatto che « cum Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cuiuslibet sui effectus oportet rationem in ipso praeexistere, ut ex superioribus patet ». E rinvia alla questione 19, articolo 4, della stessa prima parte della Somma Teologica, dove parla delle idee divine.

Ci ritroviamo così in quel luogo teologico ove S. Tommaso ha posto il segreto della sua sintesi, la quale non è né aristotelica né platonica, ma semplicemente cristiana, in quanto traduce nell'uomo il mistero di Cristo. Gesù Cristo è certamente verissimo Uomo, ma è altrettanto sicuramente verissimo Dio, essendo il Verbo che ha in sé « tutto quanto è stato fatto » e sussiste nelle due nature, divina e umana, misteriosamente congiunte per unione ipostatica, sicché in Cristo c'è un essere solo (S.T., III, q. 17). Evidentemente negli altri uomini non passa l'unione ipostatica che è propria di Gesù Cristo che è personalmente Dio; ma mai nessuno è andato oltre un ben modesto limite per dirci come l'unione dell'uomo con Cristo avvenga, perché l'uomo divenga « simile a Dio ». E questo è decisivo per tutti i problemi dell'uomo, perché ogni uomo non cerca altro che di ritrovarsi in Dio. Il più delle volte l'uomo nega Dio e si dà alla perdizione, perché gli è stato mostrato un falso « dio ». Dice Pascal: « Lo spirito per sua natura crede, la volontà per sua natura ama, in modo che, privi di oggetti veraci, forzatamente si attaccano ai falsi » (Pensées, Cap. 2, parte 2). Di qui il famoso detto di S. Agostino, che di ricerca tra le tenebre se ne intendeva: « Il nostro cuore è inquieto finché non riposa in Te, o Signore ».

Subito dopo avere trattato della Provvidenza a quel modo, S. Tommaso affronta, con altrettanta semplicità angelica e ferrea logica, il mistero più profondo della predestinazione. In Dio, infatti, preesiste logicamente non solo l'ordinamento dell'uomo al proprio fine naturale, ma anche a quello soprannaturale, in cui l'uomo ha il suo vero fine. Si noti che di proposito parliamo di vero fine e non di ultimo fine, perché l'uomo, in realtà ha un solo fine. Il che non vuol dire che il fine naturale sia falso in sé. Questo dicono i manichei. Certo però sarebbe falso se prescindesse dal fine ultimo, che per questo è il vero fine. « L'ordinamento al fine soprannaturale — conchiude l'Aquinate — è manifestamente, quanto all'oggetto, parte della provvidenza, e si chiama predestinazione » (S.T., I, q. 23, a. 1).

Di qui si intravede come il duplice fine dell'uomo sia realmente un ordine solo, che trae la propria omogeneità dal fatto che le idee eterne, che fanno da archetipo ontologico a ogni creatura possibile, sono una cosa sola con l'essenza divina (S.T., I, q. 44, a. 3). Nell'ordine creato l'uomo avrà bisogno di una grazia speciale per conseguire il fine che eccede la sua natura, ma la sua natura ha già in sé un ordine positivo a quel fine, senza che questo principio abbia alcunché di sovrannaturale, come asserivano i semipelagiani. E' un mistero; il quale, però,

tale è perché l'uomo ha, nonché la radice, la sua preesistenza integrale nelle ragioni eterne di Dio, come fonti dell'essere e del suo duplice ed omogeneo ordinamento nel fine.

Questo ragionamento è ripreso da S. Tommaso — sempre con rigorosa logica teologica, in cui è impossibile non vedere i carismi che guidano il vero teologo — laddove tratta della fede, dicendo che la natura razionale « habet immediatum ordinem ad universale essendi principium: inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem » (S.T., II, II, q. 2, a. 3). Si noti quel « immediate » che già abbiamo trovato come supremo qualificativo dell'azione di Dio nelle creature, onde qui è manifestamente reciproco tra l'Uomo e Dio: il mistero di Dio nell'Uomo, non è infatti più fitto dell'Uomo in Dio (S.T., III, q. 1, a. 2). E S. Tommaso ne trae subito un'altra conseguenza, sempre allo stesso altissimo livello, dicendo esplicitamente che la perfezione della creatura razionale non consiste soltanto in ciò che gli compete secondo la propria natura, ma anche in ciò che gli viene attribuito da una certa soprannaturale perfezione della divina bontà » (S.T., II, II, q. 2, a. 3). Che è come negare che la perfezione dell'uomo possa essere solo il proprio fine naturale. Nell'ordine naturale l'uomo può e deve essere perfetto, ma non basta alla sua stessa natura che è positivamente ordinata più in alto. Il moto gli verrà dato da un dono della grazia di Dio. Infatti, prosegue San Tommaso, l'uomo può elevarsi alla visione beatifica di Dio soltanto « per modum addiscentis a Deo doctore »; della quale disciplina « fit homo particeps non statim, sed successive, secundum modum suae naturae » (ib.).

E qui il mistero dell'essere, che ha nelle ragioni eterne la sua origine, si inserisce pienamente nel divenire della storia, il cui senso è l'uscita da Dio, come narra la Genesi, per tornare in Dio, come descrivono le ultime pagine dell'Apocalisse: secondo il modo della natura, che è nella storia, ma legata al fine della sopranatura, che è nell'eterno; onde il Verbo è veramente l'Alfa e l'Omega dell'universo creato e omogeneamente orientato nell'uno e nell'altro fine.

Peraltro, noi sappiamo che fin dall'inizio l'uomo fu in stato di grazia sovrannaturale — e ora ne comprendiamo sempre meglio il mistero congenito e il perché dell'ipotesi se Dio possa o meno creare l'uomo in stato di natura pura — e sappiamo altresì che Adamo ed Eva, perfetti secondo natura perché integrati dalla grazia, godettero di una piena Rivelazione orale da parte di Dio, per quanto riguarda la Trinità e l'Incarnazione, anche se non così esplicita come oggi è posseduta dalla Chiesa.

Di tutto questo abbiamo già parlato abbondantemente

quando si è trattato della Tradizione come prima fonte della Rivelazione, cui le Scritture rivelate fanno da documentazione scientifica, necessitata a un certo momento della storia. Qui vorremmo soltanto aggiungere che la Rivelazione, pur essendo tutta quanta già implicita in quella fatta ai Progenitori, prima e dopo il peccato, cresce di poi continuamente, per vie misteriose, fino a raggiungere la sua pienezza in Cristo. che è la Rivelazione incarnata. Per cui acquista preciso valore la seguente sentenza di S. Tommaso quando, ponendo la questione se gli articoli di fede crebbero nel tempo, risponde: « semper fuerunt eadem speranda apud homines a Christo » e tuttavia « bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini » (S. T., II, II, q. 1, a. 7, ad 1).

D'altronde, dopo il diluvio, Dio rivelò oralmente a Noè che « non avrebbe più maledetto la terra a motivo degli uomini » (Gen. 8, 21), il che è una conferma alla promessa fatta a tutto il genere umano, della salvezza nella linea della Legge di Natura. E' l'uomo infatti che deve essere redento e ristabilito nella gloria della sua origine da Dio, come risplendeva nel paradiso terrestre — onde Dio stesso si compiacque della sua creazione (Gen. 1, 31) — per risplendere totalmente nella gloria della visione di Dio in cui l'uomo sarà « simile a Dio » (1 Giov. 3, 2). Il che avverrà non perché l'uomo cambierà natura, ma perché « conoscerà Dio allo stesso modo che da Lui è conosciuto » (1 Cor. 13, 12): cioè ognuno si riconoscerà nella propria idea eterna in Dio, e che in Dio è l'Essenza e quindi l'Essere stesso di Dio.

E' bene ricordare qui che questa aspettazione di tutto il creato all'adozione dei figli di Dio (Rom. 8, 19) non è propriamente « il mistero che fu nascosto ai secoli e alle generazioni » (Col. 1, 26), perché questo mistero è più esattamente il « modo » stabilito dalla potestà del Padre, nel tempo ancora da Lui voluto, cioè del Cristo quale noi lo conosciamo e della Chiesa quale noi battezzati incarniamo. Mistero che ebbe nell'iride apparsa a Noé il « segno » profetico scritto in cielo e commentato a viva voce da Dio, valido per tutte le Genti (Gen. 9, 13), ed ebbe in Israele la sua « figura », con la Rivelazione posta per la prima volta in Scritture di Legge e di Profezie.

Orbene, questo riepilogo e relative integrazioni, in cui abbiamo indugiato, è per ripetere che il Magistero della Chiesa va incontro alla complessa storia delle Genti, cui si innerva sempre più intimamente Israele, progredendo la dialettica storica di cui parla S. Paolo (Rom. 11). In questo incontro, il Magistero dà notizia piena e sicura di ciò che Cristo ha rivelato, nel modo richiesto da ogni momento storico, secondo la Legge di

Natura, la Legge di Mosé e la Rivelazione diffusa oralmente in vari modi in tutto il genere umano, fin dall'origine e progressivamente sempre più, come ancora le Scritture del Nuovo Testamento comprovano.

Un fatto patente, che tutti riassume, è quello dei Magi alla culla di Betlemme, dove non è la Gerarchia che li accoglie, ma sì il piccolo « Re dei re » con Colei che sarà riconosciuta dalla Gerarchia la Madre della Chiesa, e da S. Giuseppe che dalla stessa Gerarchia sarà proclamato Protettore della Chiesa universale.

Un altro fatto che chiaramente prelude alla Pentecoste, è quell'incontro di Gesù, nel tempio, con quei Gentili « che erano andati ad adorare Dio nella festa » (Giov. 12, 20); la quale era poi la festa della Pasqua giudaica, cui sarebbe seguita otto giorni dopo la Pasqua di Risurrezione su cui poggia la Fede cristiana.

Poi ci sarà Pietro di fronte a Cornelio (Atti, 10), e Paolo di fronte a Troiani, Macedoni, Ateniesi, Efesini, Maltesi, Romani, Spagnuoli, Galli e Galati, ai quali tutti il Magistero degli Apostoli Pietro e Paolo congiunti agli altri darà quello che le Genti attendevano, a uno a uno e a popoli interi, per il congiunto ordinamento della natura maturata e della grazia preveniente, della Rivelazione obbiettiva concomitante e della fede nella guida provvidenziale e predestinante di Dio, al quale sarebbe stoltissimo e temerario chiedere una ragione qualsiasi e ripetere un diritto.

E' proprio concludendo l'esposizione di questo piano della storia universale che la Gerarchia riassume con il suo Magistero nell'alacre e quasi febbrile slancio della carità che urge, che S. Paolo, scrivendo ai Romani, esclama: « O profondità della ricchezza della sapienza e della scienza di Dio: quanto incomprensibili sono i suoi giudizi e imperscrutabili le sue vie. Chi infatti ha conosciuto la mente del Signore? O chi gli diede consiglio? Ovvero chi è stato il primo a dare a lui, e gli sarà restituito? Poiché a lui, e per lui, e a lui sono tutte le cose: a lui gloria pei secoli, Amen ». (Rom. 11, 33/36).

In questo sta la romanità della Chiesa cattolica, dei Vescovi in comunione col Papa, del Sommo Pontefice il quale trova nella romanità la ragione storica del primato nel confermare e nel garantire la Fede, che Cristo gli ha conferito.

L'armonia, il « jus », come storicamente fu vissuto da Roma, ma ritrovato in ogni momento della storia universale, per le più alte vie che conducono la Legge di Natura, la Legge di Mosé

e la Legge Nuova a confluire in Cristo, è ciò che costituisce la romanità, onde pur « Cristo è romano », come intuì il massimo Vate cristiano (Purg. 32, 102).

In questa visione universale, certo appena delineata, le deficienze degli uomini della Gerarchia si riducono alle macchie solari o a quelle ombre che vediamo nell'astro d'argento anche nei plenilunii splendidi che inteneriscono il cuore. In ogni caso, tali deficienze sono per loro natura accidentali rispetto alla sostanza delle cose che siamo venuti delineando. Cade perciò la difficoltà che in sì alto governo del Regno di Dio siano stati posti uomini fallibili, peccatori per comune inclinazione e ferita originale, sempre mediocri rispetto all'immenso compito loro affidato da Dio.

Noi crediamo ai profeti e ai poeti, e facciamo bene; ma perché non crederemmo agli Apostoli e ai loro legittimi successori? Sono uomini come quelli e sono assistiti da Dio ancor più di quelli. Lo spirito profetico passa, la poesia si dilegua, ma la rocca di Pietro rimane.

Però, la ragione propria della garanzia, certa fino all'infallibilità, che uomini fallibili e peccatori, mediocri e mortali, possono dare, sta nel fatto che nella Chiesa di Cristo tutto è vivo per il Cristo stesso che è il vero Figlio di Dio vivo. E' la Parola viva di Cristo che si tramanda nel suo Vicario in terra e negli Angeli delle singole porzioni della sua Chiesa, come si legge nelle prime pagine dell'Apocalisse in cui Gesù stesso detta a S. Giovanni la sua corrispondenza alle sette chiese dell'Asia proconsolare. E' lo Spirito Santo che lo conferma in modo vivo con le Scritture vive, e con la Nuova Legge che è la stessa vita di Dio che si rivela totalmente nelle anime, ponendovi l'abitazione di tutte e Tre le Persone della SS. Trinità, poiché conduce al Padre.

Questo è vero per ogni uomo che viene in questo mondo, nella speranza, nella luce di una fede implicita e per amore di carità; è nella sua pienezza di verità nei battezzati, quali membra vive del Corpo Mistico di Cristo; ed è certamente vero per coloro che al loro battesimo e alla loro cresima, aggiungono il terzo carattere che li fa ministri di Dio.

Non dobbiamo pensare, tuttavia, che il Magistero della Chiesa sia una zona di Verità riservata, come se la Gerarchia la possedesse e la conoscesse a differenza degli altri fedeli e della Chiesa stessa. Questo è proprio delle religioni che hanno bisogno di mascherarsi per nascondere l'inganno con cui Satana è solito tiranneggiare.

La Rivelazione è stata fatta alla Chiesa, in quanto è il Cor-

po Mistico di Cristo, nel suo fitto e inesprimibile mistero di Sposa di Cristo, quasi « altra persona di Lui », in modo che, per effetto del Loro Matrimonio, il Cristo e la Chiesa formano il Cristo totale (Pio XII, Mystici Corporis, AAS, 29 luglio 1943, pag. 217, 220/222, 226).

La Gerarchia è uno strumento il cui Magistero implica il possesso di tutta la Verità che essa deve affermare con Autorità esclusiva e garanzia infallibile, dinanzi all'Universo in moto verso Dio. Tale Magistero implica dottrina, santità e carismi appropriati, ma, come il Magistero non mortifica « i ministeri e i carismi » dei credenti (Pio XII, Mystici Corporis, l.c., pag. 230), così non trascura i Dottori dei Gentili, né svaluta i Dottori della Chiesa, ma tutti illumina e garantisce, confermandoli in quella stessa Luce la quale, diventando comune, si ingrandisce quanto è grande Dio.

Il Magistero fa da custode, da notaio, da architetto della Rivelazione, tradotta in vita delle anime. La chiave è qualcosa di vivo, ed è Cristo. Il contenuto dei forzieri è qualcosa di vivo, ed è ancora Cristo. Ciò che viene edificato è la Chiesa viva che è lo stesso Cristo vivo nelle Sue Membra, consumate nell'Unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

E non si tratta di un Corpo piccolo, di poche membra rachitiche, come calvinisti, giansenisti, puritani vorrebbero farci credere, ponendo pur se stessi tra quelle forme abortive. Ma ci è rivelato che è una moltitudine « che nessuno può numerare, di tutte le genti, e tribù, e popoli, e lingue » (Apoc. 7, 9), quali si conteranno in cielo dopo il giudizio universale (Apoc. 19, 1-6; 21, 24-26).

E di tutto ciò ci dà garanzia il Magistero della Chiesa.

Naturalmente, questo materiale, che per molti potrebbe essere paragonato alla scoperta di immensi e praticamente inesauribili giacimenti auriferi, sarà oggetto di fruttuose escavazioni. Ora vorremmo soltanto più fissare due punti, rivestendo essi una certa urgenza, cercando quindi di favorirne l'approfondimento. Diremo cioè due parole sul *tomismo*, in quanto costituisce la questione del metodo, sempre fondamentale in ogni impegno di ricerca scientifica; e sulla *romanità* della Chiesa, che è il sigillo notarile del suo Magistero, e la firma autentica dei suoi progetti architettonici per l'edificazione concreta del Corpo Mistico di Cristo.

1. *Il tomismo.* Dalle numerose citazioni di S. Tommaso da noi fatte, si avverte quanto sia falso identificare S. Tommaso con Aristotele, anche solo in filosofia. Dire che S. Tommaso

è aristotelico in filosofia e platonico in teolologia, significa dire niente, se non è già un'eresia. Aristotele è tutto armato per distruggere il sistema delle idee divine di Platone, mentre noi abbiamo visto quale sviluppo le idee eterne di Dio abbiano in S. Tommaso. E' chiaro poi che le idee divine di S. Tommaso non sono quelle di Platone, benché S. Tommaso le abbia presenti, tramite tuttavia S. Agostino, che è pure altra cosa. S. Tommaso è nella sintesi dei due punti di vista opposti, non in modo eclettico o sincretico, ma per un reale superamento metafisico nel rapporto « essere ed essenza », nel quale l'intuizione dell'« essere » è stata aristotelicamente sviluppata e corretta in modo patente, mentre l'intuizione dell'« essenza » è rimasta platonicamente involuta e quindi latente. E' alieno dal temperamento dell'Aquinate di scagliarsi contro i suoi avversari, e quindi inutile ricercare nelle opere di S. Tommaso una polemica antiplatonica o antiaristotelica. Il Dottore Angelico procede senza dare fastidio a nessuno, anzi, illuminando tutto, anche le scorie, utilizzando pure queste con gratitudine (Commento alla metafisica di Aristotele, Ed. Marietti 1950, Lib. 2, lez. 1, Numeri 287-288).

Non ci si accusi di illuminismo, in quanto, partendo dalla realtà preesistente in Dio, avremmo già un mondo prefabbricato che, invece, l'uomo deve costruirsi in modo certo e valido, cioè che non si dissipi come una illusione e non crolli come se fosse fatto di cartone. Altro però è partire dai sensi e altro è fermarsi ai sensi; altro è costruire l'uomo e altro è occuparsi dell'uomo come se Dio non esistesse. Il problema è appunto questo: come è possibile avere l'uomo se si mette in mora il Principio primo e l'ultimo Fine? Non è soltanto un problema teologico, ma anche essenzialmente filosofico: Dio è un raggio che fa brillare le perle e gli altri gioielli della sua creazione. Non a caso la descrizione della Gerusalemme celeste, che S. Giovanni ci fa al termine dell'Apocalisse, è tutta splendida di pietre preziose, di oro incandescente, alla sola luce del Verbo di Dio.

Quella critica la faceva già in modo assai risentito Pascal — l'Autore delle ragioni nascoste del cuore — a Cartesio, come si legge nelle « Pensées »: « Io non posso perdonare Cartesio; egli avrebbe ben voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto evitare di fargli dare un colpetto iniziale per mettere il mondo in movimento; dopo di che non sa più che cosa farsene di Dio » (Cap. 2, parte 2). Ora questo concetto di Cartesio è alla radice di tutto il razionalismo moderno, in cui è senz'altro irretito tutto il tomismo che identifica S. Tommaso con Aristotele, anche solo in filosofia, cioè nel mondo della ragio-

ne e della natura. Peraltro, le conseguenze in teologia, almeno mistica, sono catastrofiche. Benchè a tutt'oggi siano soltanto tre o quattro Domenicani che abbiano scritto cose egregie su S. Teresa del Bambino Gesù, i tomisti « della scuola » hanno visto fin dall'inizio nella « Santina » nient'altro che un « fiorellino », e oggi non se ne ricordano neanche più.

Conosciamo benissimo il principio che nulla è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi, che fa da base al così detto realismo tomista. E sappiamo anche —a differenza di quei tomisti che comodamente si arrestano ai sensi. cioè al « concreto », come dicono — che tale principio è radicato, per essere valido, in altre tesi prettamente tomiste, di portata abissale, e cioè: il principio di individuazione nella materia segnata dalla quantità; la distinzione reale dell'essere e dell'essenza; la materia prima che sta all'origine del corpo dell'uomo, che è principio coessenziale e specificativo della natura umana. E qui siamo già nel mistero, poichè la materia prima è un mistero. Tanto è vero che non se ne può dimostrare il principio nel tempo, e quindi la non eternità di ogni altro essere creato, ma lo accettiamo per pura fede (S. T., I, q. 46, a. 2).

Tutto ciò è verissimo e profondissimo, fino a sconfinare nella trascendenza, percependo la relativa acutissima tentazione di immanenza. Ma se si guarda solo questa faccia della Verità, a parte che si resta tomisti solo per metà, si finisce per essere più propriamente empiristi, pragmatisti, positivisti, materialisti, ilemorfisti, cioè evoluzionisti della peggior specie, a seconda del grado di sprofondamento nelle sabbie mobili dell'atto di esistere nella zona dei sensi, dei fenomeni, della materia sempre più gigante e pesante, nonostante la raffinatezza delle scienze e delle tecniche messe al suo servizio.

Rimane da collegare tutto questo mondo dei « sensi », con l'altro dello spirito il quale, pur essendo specificato nell'uomo dal corpo, che ha nella materia il suo oggetto unico e proprio, rimane la parte principale del composto umano. E abbiamo visto, nella linea dello spirito, a quali zone di realtà metafisiche, eterne e divine, si giunge, di cui Platone intravide qualcosa, probabilmente non senza aiuto della grazia divina, allo stesso modo che Aristotele intravide appena qualcosa di quella realtà su cui, come dicono, bisogna posare i piedi.

Certo le strade e i piedi, nonchè le scarpe, sono fattori da tenere presenti nel retto filosofare, o quanto meno nelle applicazioni pratiche di chi ragiona. Ma nessuno vorrà scambiare i piedi con la testa, le scarpe con il cuore, e le strade con la sostanza me-

tafisica della materia in cui l'uomo affonda le sue radici. Ora, per non incorrere in coteste confusioni — e c'è ben di peggio! — occorre avere nell'anima il cielo di tutte le realtà, quali si rispecchiano dalle ragioni eterne che sono in Dio.

Si capisce così molto bene l'ostilità di tanti alti pensatori delle altre scuole cattoliche contro S. Tommaso d'Aquino, fino a non intendere le insistenti direttive del Magistero della Chiesa che pur indica S. Tommaso come Dottore comune a cui attenersi per non andare fuori di strada in materia di teologia e di metafisica. Oggi noi non conosciamo più che il S. Tommaso aristotelizzato, e questo è un gravissimo danno che ha rischiato, come rischia tuttavia, di atrofizzare il pensiero cattolico, e rendere sterile, per impossibile, la stessa Chiesa di Dio.

La grande ventata e lo scossone del Concilio Ecumenico Vaticano II sono apprezzabili anche da questo punto di vista. C'è da chiedersi, anzi, come mai, ogni qualvolta che lo Spirito Santo si fa vivo, provoca un gran vento o un terremoto (Atti, 2, 2; 4, 31. Mtt. 27, 54; 28, 2; Giov. 12, 29). Forse è perché l'uomo viene dalla terra e nella terra tende ad insabbiarsi, onde ha bisogno, di tanto in tanto, di esserne scosso, anche se non deve mai esserne sradicato.

E il Vaticano II è pur opera del Magistero, manifestamente assistito dallo Spirito Santo, come lo stesso Spirito Paraclito si fa garante nella coscienza dei credenti in grazia di Dio.

2. *La romanità.* Il punto d'incontro delle due realtà metafisiche della materia e dello spirito, nel momento storico concreto e nella sua valutazione universale, è ciò che noi chiamiamo la romanità. Il nome viene dalle circostanze storiche in cui per la prima volta quell'incontro accadde nella sua perfezione concreta; ma tale nome rimane a indicare la matrice storica di una realtà che sempre si rinnova laddove l'ente storico appare nella sua perfezione civile. Non solo, ma tale matrice concettuale, pur astratta nelle sue componenti, in modo da concepirsi quasi come un momento metafisico dell'essere, mantiene il suo collegamento geografico a quel punto del cosmo che va sotto il nome di Roma. Questa è la romanità che la Chiesa cattolica ha assunto, precisamente perchè nel suo essere visibile e storico essa è il « segno levato tra le Nazioni », quale sacramento collettivo, realmente efficace della salvezza universale. Verificare e garantire la Verità in questa suprema concretezza storica, è ciò che costituisce la romanità del Magistero dei Vescovi e del Sommo Pontefice. E per questo il Papa è sempre il Vescovo di Roma, e non è cattolico il Vescovo che non abbia comunione con lui. Evidentemente so-

no tutte cose da approfondire, non esistendo una letteratura in proposito. E' un mondo nuovo che si dischiude dopo il Concilio Vaticano II dove, nel parlare del mistero della Chiesa, della Collegialità dei Vescovi, del Primato del Romano Pontefice, non si è fatta una parola sulla natura della romanità. Per questo è sorto un equivoco tra sovranità del Collegio Apostolico e sovranità del Romano Pontefice, che ha richiesto una « Nota previa » alla Costituzione dogmatica « Lumen gentium », imposta d'Autorità dal Sommo Pontefice, rimanendo tuttavia materia discussa nello stile dei più esigenti e riottosi. In realtà, finchè non sarà chiaro e pacifico che la romanità è il qualificativo dello stesso primato del Sommo Pontefice, onde ne viene a tutti i Vescovi, singolarmente e collegialmente considerati, nonchè a tutti i fedeli, singoli e « a Corpo Mistico », il preciso indirizzo storico, la materia rimarrà incerta e discussa, nonostante tutto.

Peraltro, nella Chiesa si è sempre parlato di romanità del Sommo Pontefice e quindi della Chiesa magisteriale, quindi della Chiesa di Cristo nella sua visibilità strumentale per la salvezza di tutto il genere umano.

Fin dal principio, nei documenti classici che comprovano storicamente il Primato di Pietro, si parla sempre di Romano Pontefice, con cui si vuole significare la Cattedra del Vescovo di Roma. La tarda definizione dogmatica del Primato, avvenuta con il Concilio ecumenico Vaticano I, parla esplicitamente del Romano Pontefice come soggetto del Primato. Le lotte contro il Papato e la Gerarchia cattolica, vuoi di Greco-Slavi, vuoi di Germanici e Scandinavi, vuoi di Celti e di Britanni, vuoi di Latini delle varie Nazioni della Latinità, furono sempre contro la loro romanità, e la Chiesa difese in ogni occasione questa sua romanità a spada tratta. Fu sempre come difendesse — e la difendeva — la propria realtà storica, quale « segno levato tra le nazioni »: la quale profezia di Isaia, può essere senz'altro presa come una definizione della romanità della Chiesa di Cristo. Non potrebbe essere quel segno, se non fosse inserita nella chiave di volta della storia, che è la romanità. In questo senso, anche l'iride di Noè è un « segno » profetico della romanità e, nel caso, di Cristo in persona.

La testimonianza dei primi trentatré Papi, tutti Santi e quasi tutti Martiri, tutti Vescovi di Roma, è fuori contestazione. Ad essi fa da corona il Popolo di Dio del loro stesso tempo, splendido di mille aureole di Santi di prima grandezza e del manto di porpora del gran numero di Martiri: in questo sangue si comprovò la romanità della Chiesa, come nel Sangue dell'Agnello. Dopo questo periodo così glorioso e la cui forza storicamente

probante non è sminuita da enormi mali quali l'arianesimo, la gnosi, il nestorianesimo, vengono un S. Gregorio Magno, un San Gregorio VII, un Innocenzo III, un Bonifacio VIII, i quali, in fatto di romanità del Papa e della Chiesa, tolgono ogni insorgente perplessità. All'epoca della Riforma e dell'ultimo assalto dei Turchi all'Europa cattolica, il Ven. Savonarola, il Concilio di Trento, S. Pio V, il Beato Innocenzo XI, dimostrano che la Chiesa romana è la vera Chiesa di Cristo, la quale né naufraga come navicella, né è sommersa come scoglio, in mezzo all'oceano in tempesta di questo mondo. La nostra generazione, infine, ha conosciuto una serie ininterrotta di Papi che, da Pio IX a Paolo VI, ha riconfermato più che mai, con l'altezza del Magistero e l'eroismo della santità, come la romanità della Chiesa sia il qualificativo della raggiunta armonia nel divenire della Storia, tra Legge di Natura, Legge di Mosè e Legge Nuova dello Spirito di Cristo.

I due Concili Vaticani sono venuti in modo tempestivo a riesporre su scala ecumenica l'enorme materiale in cui la romanità del Magistero s'era via via espressa, non solo nei documenti magisteriali, ma ancora nell'azione pastorale sempre più estesa nel mondo, in ampiezza e profondità, confortando anche oralmente col sigillo dell'armonia ogni maturazione storica dell'uomo.

Basterebbe la Costituzione pastorale « Gaudium et Spes » del Vaticano II, sui rapporti della Chiesa con il Mondo contemporaneo, per rilevare questo senso della romanità che prende atto della realtà nel modo più capillare, tutto in ordine all'uomo, nulla lasciando fuori dell'uomo, poichè il nuovo Adamo, come scrive S. Paolo ai Romani, è il Capo stesso della Chiesa, Cristo Gesù.

Da tutto questo risulta semplicemente una tradizione, che però non è solo di costume, come ne esistono altre di cui praticamente ogni popolo si gloria, considerando la propria storia. Qui è senz'altro la Voce della Tradizione, come prima fonte della Rivelazione che, prevenendo ancora una volta di gran lunga l'interpretazione almeno delle Scritture, si è affermata nel Magistero e nella Testimonianza viva della Gerarchia, quindi nella fede dei credenti, affidati sostanzialmente al catechismo dei Parroci, l'eroica estrema propagine della Gerarchia e del Magistero.

Ora è tempo di ritrovare anche nelle Scritture la prova scientifica della Rivelazione della romanità della Chiesa, dell'Episcopato e del Papa. Forse tale romanità risulta esplicitamente rivelata nelle Sacre Scritture: nell'incontro di Israele con Roma, in occasione del quale la Sacra Scrittura ci dà il quadro autentico delle virtù naturali che fanno la romanità (1 Macc. 8, 14/15);

nella nascita e nella morte di Gesù Cristo nel segno di Roma; nell'incontro di Pietro con Cornelio, comandante romano della « Italica », « religioso e timorato di Dio » (Atti, 10, 1); nella scelta di Paolo, l'Apostolo delle Genti, cittadino romano per nascita (Atti, 22, 28); nella morte degli Apostoli Pietro e Paolo, nel loro sangue a Roma. Poichè il sangue è il sigillo della Verità.

Dice bene il Cardinale Siri, parlando della romanità, in una sua pagina con cui concludiamo:

« La costruzione tipo fatta da Gesù Cristo ha sul piano magisteriale e disciplinare un vertice sommo: è il Romano Pontefice. La pienezza primaziale di quell'ufficio fa parte della giovinezza della Chiesa. Toccarla è gettare sulla Chiesa un velo vedovile.

« Che la pienezza del Primato del Romano Pontefice è necessaria, se ne sono accorti molti in durissime circostanze non ancora lontane e se ne accorgeranno tutti quelli ai quali sono in avvenire riservate circostanze uguali ed anche più dure.

« In talune circostanze non rimane che il Papa a proteggere, con la forza del suo unico Primato, la giustizia, la verità e l'umanità. Allora si avrà la prova di che servizio sia al mondo quel Primato. Anche in quello sta la perenne giovinezza della Chiesa! ». (« Il Ringiovanimento della Chiesa », Ed. Paoline, 1965, pag. 86).

Partecipazione e trasformazione

(note sul linguaggio dei mistici)

di GIOVANNI BAGET BOZZO

« Se pur bisogna nominare questo Mi per il vivere del mondo, il quale non sa parlar d'altro, quando io mi nomino, ovvero che altri mi nominano: io dico dentro di me: il mio Mi è Dio, io non conosco altro Mi che esso Dio Mio ».

« Ogni cosa che ha da essere, l'ha dall'essenza di Dio per partecipatione: ma l'amore netto non può stare a vedere questa partecipatione che sia partita da Dio, e che sia in Lui come creatura, come è dell'altre creature, le quali partecipano con lui, chi più chi meno. Questo amore non può andare a quelle similitudini, ma dice con grande impeto d'amore: il mio essere è esso Dio, non per partecipatione ma per trasformatione ed annichilatione dell'essere proprio ».

Così S. Caterina da Genova (1).

Per quanto il concetto di *trasformazione* sia un concetto abituale nei mistici, quello che interessa notare qui che esso è opposto direttamente a quello di *partecipazione.*

Il concetto è in S. Caterina abituale e collegato all'opera della grazia e della carità. Si può dire che il termine ultimo dell'operazione di grazia è l'« annichilatione » e la « trasformatione »: « E quando Dio ci chiama dal mondo, ci trova pieni di vitii: poi ci da l'istinto alle virtù, poi alla perfetione, poi per grazia infusa ci perduce all'annichilatione e poi alla trasformatione » (2).

La deificazione dell'io è da Caterina espressa in forme nettissime: « Perciò diceva: io non voglio amore che sia per Dio né in Dio: non posso vedere quello Per né quello In, perché mi dinotano qualche cosa che possa essere fra l'uno e l'altro: la quale cosa l'amore non la può sopportare per la sua degna nettezza, la quale nettezza è tanto come esso Dio, perché è il suo proprio. Di simile nettezza d'amore diceva che non si sentì mai parlare né poteva comprendere che esso netto amore potesse più cre-

scere, per cosa che se le potesse allegare in contrario né provare » (3).

L'amore divino è al di sopra di ogni forma di accrescimento e di mutazione, poiché è Dio. Qui Caterina intende dunque Amor Divino in senso proprio: ed è di questo Amore che Caterina ama Dio. La dottrina paolina dello Spirito Santo divenuto nostro spirito, che supplica per noi con gemiti inenarrabili (Rom. 8, 26) e rende testimonianza al nostro Spirito che siamo figli di Dio (Rom. 8, 15) potrebbe soccorrere qui Caterina: ma essa è qui insegnata direttamente da Dio, vera *docibilis Dei:* infatti della dottrina che essa enuncia essa dice *di non aver mai sentito parlare.*

Quando dunque Caterina parla di trasformazione in Dio, intende qualcosa di ben reale, anche se questa *trasformazione* e questo *annichilamento* non tolgono alla creatura d'esser creatura. E' un'operazione misteriosa che, *come trascende l'essere, così trascende il linguaggio umano.* Si può dire che la trasformazione della creatura in Dio trascenda la stessa *analogia di proporzionalità:* poiché come si può essere *trasformati* veramente in Dio e *rimanere* creatura? La similitudine che adoperiamo nel parlare di Dio secondo l'ordine naturale ha ancora un fondamento: quando diciamo che Dio è buono o crea, diciamo che in Dio esiste una qualità (la bontà) o un'azione (il creare) che convengono alla natura divina come la bontà o l'azione umana convengono alla natura umana. Non diciamo nulla della natura divina come tale: perché infatti non sappiamo nulla *di che cosa sia una bontà che conviene alla natura divina.*

Possiamo dire che essa conviene alla natura divina come la bontà umana conviene alla natura umana. Questa analogia è l'unica, secondo S. Tommaso, che convenga alle cose divine (4).

Quando ci si parla invece della divinizzazione, nel senso proprio dell'ordine di grazia, anche l'analogia fa difetto: poiché appunto non si può comprendere una assoluta *trasformazione* e *annichilamento* che consentano, in sovrappiù, il *rimanere* della creatura nella sua condizione creaturale.

La difficoltà del linguaggio dei mistici sta appunto tutta nel situarsi nell'ambito del Mistero, di porsi su di un piano che va oltre le stesse leggi che regolano la attribuzione dei nomi tolti dall'ordine creaturale all'ordine divino. *Qual è allora il fondamento di intelligibilità del linguaggio dei mistici?*

« Trasumanar significar per verba ».
Non si poria: però l'esempio basti.
A cui esperienza grazia serba » (Par. 1, 70).

I mistici non possono veramente comprendersi che per *esperienza:* le stesse parole della Scrittura appaiono in tale esperienza cariche del loro pieno significato. Il linguaggio umano riceve *allora* il suo senso più alto: ed è fatto capace di comunicare, oltre la sua impotenza creaturale, *l'ordine del Mistero.*

Se si tien conto di questo principio, svaniscono dalla teologia mistica tutta una serie di pseudoquestioni, tutte sorte dall'esigenza di difendere i mistici dal sospetto di panteismo. Un sospetto che non sfiora nemmeno i mistici: e Caterina ne è un meraviglioso esempio. Essa continua a parlare della sua vita di creatura, dopo aver detto tante volte di essere « annichilata e trasformata in Dio ». Ed è una santa nota per le sue opere di misericordia corporale.

Bisogna dunque tenere conto di questo principio: che il linguaggio mistico è *oltre l'analogia.* Che esso non è dunque intelligibile nemmeno nel senso dell'analogia di proporzionalità: quello che possiamo applicare ancora per esempio alla trasformazione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo. La sostanza del pane e del vino infatti cessa: e in questo si verifica l'analogia tra la transostanziazione e la trasformazione. Ma nella *trasformazione* dell'anima in Dio di cui ci parla Caterina e, di cui ci parlano i mistici, l'anima rimane anima, così come il corpo rimarrà corpo dopo la resurrezione della carne, nonostante la compiuta *trasformazione* degli eletti in Dio. Ecco dove finisce la ragion di analogia e subentra quella di esperienza. Solo infatti l'esperienza dell'unione a Dio rende comprensibile, (e lo rende proporzionalmente comprensibile nelle varie tappe e mansioni in cui si compie tale cammino, quali i mistici ce l'hanno descritto) il linguaggio dei mistici. E', in ultima analisi, il supremo linguaggio mistico: quello della Sacra Scrittura.

Il linguaggio della Scrittura è un linguaggio *mistico:* lo è soprattutto là dove cade il velo del simbolo ed inizia quello della diretta rivelazione del Mistero, cioè nel Nuovo Testamento. I mistici non sono in realtà che la manifestazione del senso mistico delle Scritture e la sua eco.

In questo senso i mistici costituiscono appunto un luogo teologico particolare che manifesta le supreme realtà così come sono contenute nella Scrittura e nella Tradizione: cioè il mistero dell'unione trasformante della creatura spirituale in Dio per Cristo.

I mistici vanno trattati tenendo conto che in essi il linguaggio va oltre l'analogia, ma sapendo anche che in realtà tutti i sensi più patenti e soddisfacenti che noi possiamo raccogliere

nella sacra teologia hanno la loro ultima ragione in questo senso supremo, che trascende ogni senso. Poiché tutto è ordinato al mistero dell'« instaurare omnia in Cristo, sive quae in caelis et quae in terra sunt » (Ef. 1, 10).

Analogia e mistero

Dove cessa il linguaggio analogico e inizia il mistero? Il mistero inizia là dove inizia quella misteriosissima trasformazione in Dio di cui i mistici parlano e che la grazia prepara e rende possibile. Il discorso sulla grazia e sui sacramenti è ancora un discorso contenuto nelle leggi dell'analogia. Tutto il complesso delle qualità soprannaturali che hanno il loro ultimo fondamento nell'Unione Ipostatica (e dunque nel Mistero) è ancora soggetto al discorso analogico: non è *equivoco* od *improprio* definire la grazia una qualità dell'anima, anche se è evidentemente *analogico* per rispetto al senso naturale di qualità. Le cose infatti in cui la grazia *disconviene* per rispetto al concetto di qualità sono molto maggiori in rispetto a quelle per cui *conviene*. Una qualità che non sia un atto della natura, una qualità che abbia una dignità più alta rispetto alla natura, che sia radicata originariamente e propriamente in un soggetto (il Cristo) diverso dal suo portatore è certo una ben singolare qualità. L' « accidentalità » della grazia per rispetto al soggetto si fonda su ben altre ragioni che quelle del colore o della scienza per rispetto al colorato e al conoscente: tanto che è stato proposto di esprimere la grazia piuttosto nella categoria dell'accidente di relazione (Rondet), che di quello di qualità.

Nonostante dunque l'analogia riveli il suo difetto, poiché, nonostante la grazia sia creata, essa è una *conseguenza* nella creatura in quanto tale del Mistero dell'unione della natura umana con la Persona divina nel Cristo, essa è ancora una categoria applicabile nell'ordine di grazia in quanto tale. Ma essa vien meno quando compare l'Unione: vien meno in Cristo, vien meno nell'Unione al Mistero di Cristo dei suoi santi.

Per questo il *Mysterium absconditum* è per S. Paolo il mistero del Corpo del Cristo, il disegno divino di instaurare ogni cosa in Lui, di cui Paolo parla con tanto vigore nella lettera agli Efesini.

Quando si giunge a questo punto, la parola sembra impotente ad esprimere il Mistero che è Cristo ed il suo Corpo: il mistero dell'Unione.

Là dove la teologia cede, inizia la mistica. Ciò che è venuto meno, ed è stata abitualmente assai rara, è la teologia mistica, cioè la *considerazione teologica sistematica della esperienza mistica*, la *riconduzione sistematica della vita mistica al mistero della trasformazione in Cristo.* La difficoltà è che la teologia richiede un linguaggio preciso, cioè dunque l'uso sistematico dell'analogia, mentre invece appunto nel mistero della trasformazione in Cristo appunto l'analogia cede. Sicché la teologia mistica ha significato appunto in gran parte il tentativo dei teologi di ricondurre le parole dei mistici all'interno del discorso analogico, proprio sia della teologia della natura, sia, con i limiti detti, della teologia della grazia.

Si consideri il caso, un certo qual modo limite di due teologi mistici che dominano la teologia mistica occidentale: Meister Eckart e S. Giovanni della Croce. Il linguaggio del primo è tutto centrato sullo stato dell'anima trasformata in Cristo: poste in termini di linguaggio ordinario, anche se mediante il trattamento analogico, le parole dell'Eckart sono formalmente panteiste: eppure nessuno sostiene che veramente Eckart fu panteista. La Chiesa ha condannato ventotto sue proposizioni (5), alcune come eretiche, altre come « male sonantes, temerariae et suspectae de haeresi ». Tra queste, che hanno una censura teologica minore ve ne sono come questa: (20) Quod bonus homo est unigenitus Filius Dei. (21) Homo nobilis est ille unigenitus Filius Dei, quem Pater aeternaliter genuit (26). Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico, quod sint modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil (6). Se queste proposizioni dovessero intendersi formalmente, cioè nei limiti del linguaggio umano, saremmo nel panteismo più formale: la creatura è niente ed è il Creatore. Saremmo dunque ben al di là di proposizioni *male sonantes.* Da notarsi che le proposizioni condannate come eretiche non dicono nulla di diverso di queste *male sonantes e temerariae.* P. es.: (12) quidquid dicit Sacra Scriptura de Christo hoc etiam verificatur de omni bono et divino homine. Non sembra molto diverso dalla proposizione 20 e 21.

Ci troviamo dunque di fronte a proposizioni che sono certo false se prese formalmente, e talmente false da costituire la negazione della teologia naturale, che è un fondamento della dottrina cristiana. E tuttavia la S. Sede non assunse un atteggiamento di questa natura nei confronti di Eckart. Ammise distinguendo le sanzioni, che vi potesse essere un senso diverso da quello formale. E, accettò poi la ritrattazione che Eckart aveva compiuto prima che la bolla *In agro dominico* fosse promulgata.

Con ciò ci troviamo di fronte soprattutto alla prudenza della Chiesa di fronte all'uso sistematico del linguaggio mistico. Proprio la trattazione apparentemente formale e scolastica che Eckart fa dei suoi temi ha giustificato l'intervento ecclesiastico: se quelle espressioni venivano intese nel senso proprio o analogico dei termini e non in quello mistico, ne nasceva necessariamente una confusione radicale. E quella era in atto nella deviazione settaria delle beghine, dei beguardi, nei fratelli del Libero Spirito. A parte le considerazioni più particolari, relative al contesto più umano, l'atto di Giovanni XXII si giustifica con la stessa difficoltà del linguaggio mistico, usato per la prima volta da Eckart con un rigore sistematico, ma senza la giustificazione di esso. Con Eckart la mistica si stacca dalla metafora e dall'uso di un linguaggio puramente affettivo, e trova il linguaggio del mistero, *senza avere fondato in modo chiaro e preciso la legittimità ed il senso di tale linguaggio.*

S. Giovanni della Croce ha ripreso il tentativo della fondazione di un linguaggio mistico come linguaggio sistematico. Il Santo carmelitano cerca il rapporto tra la dottrina della trasformazione in Dio, che egli enuncia formalmente, e il modo di esprimerla nel linguaggio teologico tradizionale. Le notti del Santo carmelitano corrispondono all'« annichilamento » di S. Caterina da Genova. Solo che per poter dare ad esse un senso accettabile sul piano dell'uso formale, proprio e analogico, delle parole proprio della teologia scolastica, S. Giovanni dà all'« annichilamento » un senso apparentemente psicologico. Diciamo apparentemente: ché in realtà le notti conducono alla *trasformazione* in Dio. Ma esse vengono descritte soprattutto come uno stato dell'anima, come una sua realtà soggettiva, in qualche modo verificabile. Ciò ha condotto alla definizione della mistica carmelitana come mistica psicologica e descrittiva, come una sorta di fenomenologia della mistica.

L'Orcibal ha recentemente dimostrato (6) la larga coincidenza di temi di S. Giovanni della Croce con Harph, Eckart e Tauler.

Non è giunto a sostenere una dipendenza sul piano delle fonti: semmai egli inclina piuttosto a ritrovare nelle fonti comuni della spiritualità occidentale cristiana (Agostino, lo ps. Dionigi, Bernardo) il fondamento dell'affinità che unisce la scuola carmelitana a quella fiammingo-renana.

Non vi è per esempio dubbio che la dottrina della immanenza dell'anima in se stessa, del circolo immanente memoria - intelletto - volontà e dell'unità profonda eppur cosciente che vi sottende e che lo esprime, propria di S. Agostino, e presente

ancora in S. Tommaso, abbia avuto una grandissima importanza nella elaborazione del concetto di fondo dell'anima in Eckart, di spirito in Ruysbroeck, (e in S. Caterina da Genova), di centro dell'anima in S. Giovanni della Croce. Il concetto di una autocoscienza costitutiva dell'anima in cui propriamente risiede il suo essere di immagine della Trinità (un'autocoscienza che trascende la conoscenza del mondo esteriore e ciò che da essa deriva) è fondamentale esattamente per collocare sul piano ontologico e non puramente psico-fenomenologico la pienezza della vita mistica, il processo della trasformazione in Dio. Il libro su cui si fonda tutta la teologia mistica dell'Occidente è il *De Trinitate.*

Tutto ciò in sostanza ci induce a non riconoscere alla mistica carmelitana il carattere di mistica psicologica, in contrapposto ad una mistica teologica, propria della tradizione monastica (la tesi di Anselmo Stolz) ma invece a ritrovare in S. Giovanni della Croce il continuatore della teologia della mistica, cioè il continuatore di una linea di ricerca e di linguaggio che era iniziata con i teologi mistici renani.

E' su quella via, e non su quella del ripristino puro e semplice del linguaggio monastico, pur senza dimenticare la grande fonte di espressioni mistiche che ci viene offerta dalla tradizione monastica e dalla liturgia, che si deve continuare il tentativo di dare piena espressione alla teologia della mistica come elemento indispensabile di uno sviluppo e di una comprensione teologica completa.

Grazia e unione

La teologia della mistica si fa ora tanto più importante in quanto, se possiamo dire così, la *mistica parla sempre più un linguaggio teologico.*

Possiamo forse segnare in S. Teresa del Bambino Gesù l'inizio di questa mistica teologica, che riaffronta di fatto nell'esperienza mistica il problema della definizione di essa, sino al suo ultimo termine, la divinizzazione. Il « puro amore » di S. Teresa del Bambino Gesù è il « netto amore » di S. Caterina da Genova, e dice immediato riferimento allo Spirito Santo. « Compresi che era l'amore solo a fare agire le membra della Chiesa, che se l'amore venisse a estinguersi, gli Apostoli non annunzierebbero più il Vangelo, i martiri rifiuterebbero di versare il loro sangue... Compresi infine che l'amore racchiudeva tutte

le vocazioni, che l'amore era tutto, che abbracciava tutti i tempi e tutti i luoghi, in una parola: che l'Amore è eterno!... Allora, nell'eccesso della mia gioia delirante, ho esclamato: la mia vocazione è l'amore!... Sì; ho trovato il mio posto nella Chiesa, e questo posto me lo avete dato Voi, mio Dio... nel cuore della Chiesa, che mi è madre... io sarò l'amore... così sarò tutto, così il mio sogno sarà realizzato! » (7). Il « genio » di S. Teresa del Bambin Gesù è di dire le cose supreme con le parole più semplici: in essa vive eminentemente quell'aspetto della vita cristiana che il venerabile Savonarola chiamò, appunto, la semplicità. E' la trasformazione in Dio che qui Teresa ha in mente, una trasformazione che trascende tutte le opere perché tutte le contiene: nell'essere l'amore essa vede risolto il problema dei suoi infiniti desideri, quelli appunto di essere sacerdote, apostolo, martire, di avere in sé tutte le opere dei Santi... La « piccola via » è, semplicemente, la trasformazione in Dio... « Perché l'amore sia pienamente soddisfatto occorre che Egli si abbassi, che si abbassi fino al nulla e lo trasformi in fuoco... » (8).

In questo senso essa può chiedere, ai beati del Paradiso « il loro duplice amore ». E questo duplice amore che trascende le stesse opere dei santi e che essa invoca per loro intercessione è Dio stesso: Dio non è soltanto la sua meta ma la sua via: « La mia follia consiste nel supplicare le Aquile miei fratelli di ottenermi la grazia di volare verso il sole dell'amore con le ali stesse dell'Aquila Divina... » (9).

La trasformazione in Cristo che Teresa sa di aver raggiunto nella sua stessa terra d'esilio la spinge ad usare le stesse parole con cui il Signore conclude la sua predicazione: la preghiera sacerdotale, riferitaci da S. Giovanni. Essa si sofferma soprattutto su queste parole: « Padre, io desidero che quelli che tu mi hai dato siano anch'essi con me, dove sono io, e che il mondo conosca che li hai amati, come hai amato me » (Giov. XVII, 23).

Può dunque l'amore con cui Dio ama Teresa essere preso come la misura assoluta, universale dell'amore?... « Il vostro amore mi ha prevenuto fin dall'infanzia, è cresciuto con me, ed ora è un abisso di cui non posso sondare la profondità. L'amore attira l'amore, perciò, Gesù mio, il mio amore si slancia verso di Voi, vorrebbe colmare l'abisso che lo attrae, ma ahimé! non è neppure una goccia di rugiada perduta nell'oceano!... Per amarvi come Voi mi amate, devo appropriarmi del vostro stesso amore, allora soltanto trovo riposo. O Gesù mio, forse è una illusione: ma mi sembra che non potete colmare un'anima di più amore che quello di cui avete colmato la mia: per questo oso chiedervi di "amare coloro che mi avete dato, come avete

amato me". Se un giorno in Paradiso, scoprirò che li amate più di me, me ne rallegrerò, e riconosco fin da adesso che queste anime meritano il vostro amore ben più della mia: ma quaggiù non so concepire una immensità di amore maggiore di quella che vi siete compiaciuto di prodigarmi senza alcun merito da parte mia » (10). Non è chi non veda tutta la problematica teologica di questo densissimo testo. Prendere come infantile esagerazione l'innocenza di queste parole, non comprendere che la semplicità è il vero nome della profondità, è trasformare la teologia in una scienza antievangelica, dimenticare che il Padre nasconde i suoi segreti ai sapienti e li rivela ai bambini. Dare una risposta teologica a questo testo significa ovviamente considerare non più soltanto il lato creaturale - partecipato della nostra santificazione, ma il lato, per dir così, misterioso e divino: quello in cui la misura è oltre ogni misura, in cui la ragion di trasformazione trascende e « annichila » quella di partecipazione, in cui si fonda la ragione dei differenti gradi di gloria. In tale prospettiva teresiana i meriti, e dunque tutto ciò che ai meriti come tali è formalmente legato sono solamente un lato del Paradiso e non il più importante. Il più « importante » è la trasformazione in Dio.

La nota preghiera di Suor Elisabetta della Trinità recita, rivolta allo Spirito Santo: « Fuoco consumante, Spirito d'amore, discendi in me, affinché l'anima mia si faccia come un'altra Incarnazione del Verbo: che io gli sia come una umanità aggiunta (di sovrabbondanza) nella quale Egli rinnovi tutto il suo mistero... (11).

Essa si descrive come « il riflesso di *tutto* ciò che Egli è, è come un abisso senza fondo in cui Egli può calarsi, dilagare, è ancora come un cristallo attraverso il quale può irradiare e contemplare tutte le perfezioni del suo splendore. Un'anima che permette all'Essere divino di saziare così in Lei la sua brama di comunicare tutto ciò ch'Egli è, tutto ciò che ha, è realmente la lode di gloria di tutti i suoi doni (12). Non è lei che offre se stessa a Dio ma « Dio stesso che si offre a Dio ». Anch'essa, come S. Caterina e S. Teresa del Bambino Gesù parla di « amore puro e disinteressato ». E' il mistero dello Spirito divino che diventa nostro Spirito.

Madre Maria di S. Cecilia (1897 - 1929) scrive: « Nostro Signore mi ha immerso ancora più a fondo nelle intime profondità dell'Essenza della SS. Trinità. Comprendo meglio il mio stato di vita in Dio e come N. S. viva per me. Mi è impossibile descrivere questo stato. Nostro Signore mi vuole condurre fino all'essenza dell'Essenza della SS. Trinità. Mi custodisce già nel-

l'essenza del Cuore della SS. Trinità, ma ora mi vuol far penetrare come nel cuore stesso dell'Essenza infinita. Non trovo parole umane per esprimere questi fenomeni divini. Nostro Signore mi ha fatto vedere le profondità che mi ha fatto valicare nell'Essenza della SS. Trinità... (13).

Maria Antonietta De Geuser (1889 - 1918) la cui spiritualità è centrata sulla « consummatio in unum » della preghiera sacerdotale del Cristo, il supremo testo mistico del Vangelo, nota nel suo diario: « 10 gennaio 1911: trasformata nella SS. Trinità... Vedo Dio quale egli è!... Nessun movimento non solo, ma neppure alcun irraggiamento, alcuno sguardo... che cosa allora? E' uno stato al di sopra di tutti i sensi... E' Dio! Nessuna relazione sulla terra... tutto scompare, non resta che la SS. Trinità in se stessa... Tutto sparisce, il sentimento del mio « io » come tutto il resto...; non c'è più che Dio solo,... Dio in persona. Trasformata in Lui » (14).

« Vi ho parlato della luce della fine di marzo in cui... c'era un raggio, uno sguardo, un movimento. Vedevo la pienezza della gloria... desideravo una unione ancora più intima e preferivo patire. In questa ultima grazia, più nulla di tutto questo, non ero più io, non c'era né raggio, né sguardo, né gloria, né grazia: era Dio in se stesso, quale Egli è... la SS. Trinità tutta sola » (15).

Nella De Geuser appare un altro aspetto fortemente sottolineato nella mistica successiva ai grandi carmelitani: il ruolo della Vergine.

« La mia è unicamente una piena unione in Dio solo. In Lui tutto si calma, si perde, si fonde, si divinizza: l'anima è completamente soddisfatta... Dio è il suo Tutto. Ma è Dio sotto un aspetto che sorpassa ogni espressione e non ha nessun rapporto con ciò che è creato. E' come l'Essenza divina... Perciò è una vita assolutamente diversa da quanto si può pensare e dire. E' un'intimità che non si può concepire, è come l'identificazione con Lui.

E sento che tutto ciò è la vita della SS. Vergine. E... Non so se sia la SS. Vergine a condurmi all'unione con Dio. Direi che questa unione si faccia piuttosto direttamente, e una volta in Lui, non so più bene se io sono con Lei o in Lei! La SS. Vergine è presente, ma non so in che modo... Per me è come se Dio fosse nella SS. Vergine o meglio, che la SS. Vergine fosse il mio corpo, e la SS. Trinità, la mia anima ». « E' attraverso Maria che vedo il mio Dio come se Essa fosse uno specchio; non uno specchio in senso proprio, perché questo non fa che riflettere, e invece Dio è veramente in Lei. In fine, son io che non esisto più, è Maria che rimane nella SS. Trinità. Per me la SS. Ver-

gine non è qualcosa separato da Dio. Ma la mia vita è Dio solo, non guardo che Lui, ma sento che Essa è là » (16).

L'anima trasformata in Dio è identificata a Maria. Misticamente, nel Mistero, Maria è la Chiesa e la Chiesa è Maria. Nelle formule della De Geuser vive il messaggio mariano della scuola francese e in particolare del Grignon de Montfort.

Suor Lucia Mangano (1896 - 1946) sente a sé assegnato il compito di illustrare ciò che è una conseguenza della trasformazione in Dio in questa vita: cioè la concessione già in questa vita della visione beatifica e del lume di gloria.

« La sera del 27 ottobre 1933... mi sembrò che il velo della fede si squarciasse, e l'anima fu come separata dal corpo con violenza. Non saprò mai dire ciò che da quel momento vidi, sentii e compresi. La cognizione dell'opera di Dio in me fu completa; in un attimo l'anima comprese tutti gli attributi di Dio, l'opera della redenzione, l'opera dello Spirito Santo nella santificazione delle anime, la gloria che Dio mi ha preparato » (17).

Suor Lucia Mangano afferma di aver ricevuto, in modo pressoché permanente, la visione beatifica in questa vita. E ritiene di avere il compito di manifestare questa sua grazia agli uomini. Se essa rimane ancora sulla terra dopo la visione beatifica, è « per rivelare all'umanità questa sublime grazia della visione beatifica » (18).

Ci troviamo di fronte ad affermazioni che pongono dei problemi teologici.

Già per il Ruysbroeck la grazia e la gloria sono solo un mezzo, non la divinizzazione di per se stessa. E in realtà questa affermazione è del tutto conforme alla teologia tradizionale dove è ben chiaro che il lume di gloria non è come tale la visione beatifica: ma le conseguenze di questo intendere la grazia e la gloria come mezzo, come una condizione *ex parte subjecti* sono state tirate direttamente appunto solo dai mistici, con la loro dottrina della trasformazione in Dio, cioè con il lato divino, il lato inesprimibile perché intrinseco al Mistero del Cristo, della nostra santificazione. « Or toute saintété et toute béatitude consistent en ce que l'esprit, du fait de sa ressemblance divine, et par le moyen de la grâce ou celui de la gloire, est introduit dans le repos au sein de l'unité essentielle. Car la grâce de Dieu est le chemin qu' il nous faut toujours suivre, si nous voulons parvenir à l'essence pure et nue ou Dieu se donne *sans intermédiaire* dans toute sa richesse » (19).

Questi tre ordini corrispondono ai tre gradi di unità (essere) dello Spirito. « La plus humble unité, qui est d'ordre charnel,

s'orne et se possède par des exercices exterieurs, commandés par des moeurs parfaites, à l'imitation du Christ et de ses saints: il s'agit de porter la croix avec le Christ, de soumettre la nature aux commandements de la Sainte Eglise et aux einsegnements des saints, selon qu'elle le peut supporter, et avec discretion. La seconde unité, qui réside dans l'esprit et qui est toute spirituelle, s'orne et se possède surnaturellement par le trois vertus théologales: foi, esperance et charité, avec l'infusion des graces et des dons de Dieu, et l'empressement à toutes les vertus selon l'exemple du Christ et de la sainte chrétienté. La troisième unité, et la plus haute, est au-dessus de notre entendement, et de tout ce qui nous pouvons comprendre et pourtant elle existe essentiellement en nous » (20).

La vita di unione a Dio si manifesta in stadi: la via attiva, la vita nel desiderio di Dio, la vita nell'Essenza divina. Ogni stadio è segnato da tre momenti, espressi dalle parole del Vangelo: guardate, lo Sposo viene, uscito incontro a Lui (Mt. XIX, 5).

Il primo momento è sempre attivo, nel secondo si manifesta maggiormente l'azione di Dio in noi e la nostra apertura a Lui, il terzo è la consumazione.

La vita nell'Essenza divina è la perfezione. « Dans cet embrassement qui s'accomplit dans l'unité essentielle de Dieu, tous les esprits intérieurs ne font qu'un avec Dieu en qui il s'écoulent amoureusement, ils sont cette même unité qu'est l'Essence Elle même, en Elle même, selon le mode de beatitude » (21).

La presenza della creatura nel Creatore è ora espressa in quelle semplici parole « selon le mode de beatitude »... Naturalmente, non si può sostenere, usando il linguaggio metafisico, che la natura si riduce ad essere soltanto una modalità divina. Ma ci troviamo sempre di fronte al problema del linguaggio mistico, che non è il linguaggio metafisico.

Questa è appunto la trasformazione nella Trinità: lo spirito umano è allora « travolto » nel mistero trinitario. « Telle est la rencontre active du Père et du Fils, dans laquelle, moyennant le Saint-Esprit, nous recevons l'embrassement de l'amour éternel. Or cette rencontre active et cet embrassement amoureux sont en leur fonde d'ordre fruitif, échappant à toute détermination modale. Car l'abime sans mode qu'est Dieu est si ténébreux, si indéterminé, qu'il renferme en soi tous les modes divins, les opérations et les propriétés des personnes: l'unité essentielle les embrasse parmi toutes ses richesses: c'est là le principe des jouissances divines en cet abîme de l'être sans nom. L'être trépasse ici dans la jouissance, il s'écoule pour se jeter dans la nudité essentielle où tous les noms divins, tous les mo-

des, toutes les idées ou raisons vivantes qui se reflètent dans le miroir de la Vérité divine, tombent sans exception dans la Simplicité sans nom... Or dans ce gouffre sans fond de la Simplicité sont incluses toutes choses dans la béatitude fruitive, dans l'indetermination où nulle raison n'a prise. A cet endroit les personnes doivent se résorber, ainsi que tout ce qui vit en Dieu, car il n'y a ici qu'un éternel repos dans l'embrassement exultant où tout s'écoule dans l'amour... » (22).

Tale è dunque il linguaggio dei mistici: un linguaggio che va oltre il primo principio del linguaggio logico, il principio di identità. Perché appunto i mistici non vogliono risolvere semplicemente l'essere creato nell'Essere increato.

Il senso di Dio nella conoscenza di sé

Il *De Trinitate* agostiniano ha introdotto nella storia della cultura occidentale il concetto di un'azione puramente immanente dell'anima, una sorte di « perichoresis », di immanenza mutua delle facoltà dell'anima: memoria, intelletto e volontà. L'anima è presente come oggetto originario a ciascuna di esse e le costituisce così in atto, al di fuori di ogni specie, cioè al di fuori di ogni oggettività esteriore. Qui, nel fondo dell'anima, vi è la indistinzione del soggetto dall'oggetto. L'uomo è una cosa sola con se stesso. A questo livello *l'identità* ci si manifesta già ad un livello diverso che *trascende ogni dualità e ogni distinzione, e perciò le contiene.* L'anima non è identica a se stessa solo perché è anima, *ma anche perché è il contenuto radicale della memoria, dell'intelletto e della volontà.*

La teologia trinitaria diventa in Agostino *psicologia trinitaria:* e ciò consente un'acquisizione metafisica radicale, quella di liberare lo spirito dalla parzialità implicita in una distinzione esclusiva delle facoltà dell'anima secondo i loro oggetti: in un modo dunque simile a quello per cui una cosa è distinta da un'altra cosa: il modo dell'incomunicabilità radicale, assoluta della diversa sostanza o accidente (infatti non solo Tizio non è mai Caio, ma « essere bianco », accidentalità, non è nemmeno mai « essere nero »).

Ma con ciò noi ci troviamo appunto a un nuovo concetto di identità: un concetto che implica appunto *un processo;* un processo per cui ciò che è al principio si trova alla fine. Il simbolo geometrico della prima identità è il *punto:* il simbolo geometrico della seconda unità è il *circolo.*

Questo modo di essere è il modo proprio dello spirito umano: al punto tale che in realtà è solamente entrando in questo circolo che l'esperienza esteriore si fa propriamente interiore. L'attività propriamente umana non è la *sensazione,* e dunque non è l'attività che comincia dall'attualità della sensazione. La minore forma di attività propriamente umana è la *meditazione.* In essa, tuttavia, il dato sensibile è già patrimonio della memoria, ed è appunto a partire dalla presenza che esso ha nella memoria nel modo della memoria che esso è approfondito dall'intelletto e prescelto dalla volontà.

L'anima ricorda, comprende, vuole le cose esteriori, che rende presenti a sé mediante il simbolo verbale; l'anima può far ciò solo in quanto essa è *parola sostanziale,* in quanto ricorda, comprende e vuole se stessa e tutto quanto è in essa contenuto. La ragione del linguaggio, cioè delle trasformazioni delle cose in *segni intelligibili,* è dovuta esattamente al fatto che solo coinvolgendo il mondo nella sua immanenza l'anima lo svela e lo rende intelligibile. Solo in quanto assunto in una realtà conforme a quella dell'anima, appunto la realtà della parola, il mondo è *manifestato.*

Intendendo tutte le cose in sé, l'anima le intende tutte *per riferimento a sé. Il linguaggio è l'espressione del significato cioè delle relazioni che le cose hanno per rispetto allo spirito.* Lo spirito è dunque conosciuto in ogni cosa che si conosce ed è espresso in ogni parola che si esprime.

Se tale è il senso del linguaggio, occorre dire che ogni atto di percezione di un significato è appunto tale perché si è colto un *rapporto* tra lo spirito e la cosa: ma questo è stato possibile mediante appunto una *decosificazione* della cosa e mediante la sua riduzione a *segno.* La parola è la trasformazione della *cosa in segno.* La parola è il frutto di un processo di *exitus - reditus.* Lo spirito esce da se stesso per poter assumere, mediante i sensi, la cosa in sé: lo spirito trasforma, per dir così, sé nella cosa, mediante l'*attenzione* ad essa, per trasformare la cosa in se stesso, in *intenzione* della mente. Come si vede, è sempre lo spirito che si intuisce conoscendo le cose. Se lo spirito non fosse sempre in atto conoscenza di sé, non sarebbe possibile né il desiderio di conoscere le cose *(l'attenzione),* né la loro trasformazione in segni, in *intenzioni* dello spirito.

Per Agostino vi è anche un'altra realtà che si fa presente all'anima, ma, questa volta, non a partire dai sensi ma dall'anima stessa: questa realtà è appunto Dio.

Come si pone dunque la presenza divina per rispetto alle facoltà dell'anima?

Essa non può porsi come il *mondo*, cioè come un *oggetto esteriore.*

A partire dalle cose sensibili possiamo dimostrare che il mondo è assurdo e contraddittorio senza Dio: ma ciò non è ancora conoscere Dio. O, più esattamente, ciò è possibile solo perché già lo si conosce, perché *l'impronta attuale della trascendenza* è già *presente* nel nostro spirito e domanda soltanto di essere *riconosciuta. Conoscimento* e *riconoscimento* di Dio sono atti interiori che non costituiscono né sostituiscono la validità della dimostrazione razionale ma la rendono *possibile* come atto dello spirito, ne costituiscono il fondamento nel soggetto. La dimostrazione dell'esistenza di Dio non ci darebbe alcun concetto di Dio se in realtà il senso di Dio non fosse già dato in noi, se non vi fosse una relazione sperimentale con la Trascendenza immanente nello spirito come nel mondo. Non è questo un concetto, ma una *intuizione che l'anima ha del Fondamento supremo del suo stesso essere, la sua suprema autocoscienza.*

Ora come può Dio essere radicalmente, costitutivamente immanente all'anima, in modo che l'anima abbia il *senso di Dio nella conoscenza di sé?*

Ciò in realtà pone due problemi: *può Dio essere immanente all'essere creato con una immanenza costituitiva, così come l'essere creato lo è a se stesso? E cosa significa tale presenza nella forma dell'essere spirituale creato?*

La metafisica della presenza divina nella creatura

E' singolare che nella scolastica post tomista vi sia stato un solo tentativo per fondare lo sviluppo del tomismo a partire dalla dottrina delle idee divine. Ed è stato quello di un teologo della mistica, Meister Eckart.

Il problema è questo: si deve considerare la dottrina delle idee divine come un elemento non essenziale, un residuo platonico nel pensiero agostiniano - tomista o si deve affermare che questa dottrina è invece per così dire una *pièce* costitutiva della teologia naturale e quindi, in tale senso, della teologia tout court, almeno nella tradizione occidentale? (Ma nella tradizione patristica orientale il problema da S. Gregorio Nisseno a S. Massimo il Confessore è ancora più vivo ed indiscutibile) (23).

In realtà per quanto riguarda la tradizione occidentale, si deve partire da quella che il Gilson ha chiamato la « métaphisique de l'Exode », cioè l'indicazione di Dio come l'Essere sussistente (24).

Ora tale espressione comporta necessariamente una *qualificazione* del senso in cui il mondo *è*, posto che si è definito Dio come *l'Essere*. La definizione immediata che ne viene è che il mondo è l' *esser questo* o l'*esser quello:* cioè appunto il mondo è ciò in cui l'essenza è distinta dall'essere ed è dunque una *cosa*, un oggetto, se possiamo dir così, per rispetto all'atto d'essere.

Ma è evidente che se la prima definizione (Dio è l'Essere) va presa in modo rigoroso, è evidente che essere non è preso qui nell'identico senso: tanto è vero che tra Dio e la creatura Tommaso riconosce soltanto come analogia reale soltanto l'analogia di proporzionalità.

L'*Essere* e *l'essere questa cosa* sono dunque solamente riferiti realmente da un rapporto di proporzione. Tuttavia, se questo è l'unico legittimo fondamento dell'uso della medesima parola nei due casi, ciò non è ancora sufficiente a spiegare perché si sia voluto usare una parola identica, visto che si ammette che la diversità qui trascende infinitamente la similitudine. Non è più logica una teologia rigorosamente apofatica, che definisca l'essere come la prima delle creature come il *De Causis* (24) e parli di Dio con termini rigorosamente negativi? Non sono negativi tutti gli attributi propri di Dio: infinito, immenso, eterno, quelli che non presuppongono direttamente alcun riferimento alla creazione?

Il fondamento della preferenza per una definizione positiva e non negativa di Dio, per una teologia dell'affermazione piuttosto che per una teologia della negazione non può essere fondato che sulla base di un nuovo sviluppo della dottrina di Dio come Essere, *trasferendo il concetto di creazione dal piano della causa efficiente al piano di una causalità di ordine immanente e quasi - formale.*

In realtà, se il termine Essere deve dire qualcosa di proprio per riferimento al mondo, quel tanto almeno che fondi l'uso proprio dell'analogia di proporzionalità, si deve intendere che l'Essere influisce come una causalità *esemplare - formale* sulla creatura, che questa dunque è posta ad extra di Dio, su di un piano non - divino ma come *manifestazione* al tempo stesso di Lui. Il creato non può essere solamente un'opera di Dio, (in quel rapporto di *esteriorità* che è proprio delle cose umane) ma deve trovarsi in un radicale rapporto di presenza - immanenza in seno al Creatore, in modo tale da essere contenuto interamente in Esso come una relazione non sussistente, ma *esistente soltanto come relazione.*

Anche qui la teologia trinitaria ha fornito il quadro di uno

sviluppo dottrinale, che noi troviamo presente sin dalla prima teologia del Verbo, e che si è conservata in S. Agostino e in S. Tommaso (25).

Se le Persone trinitarie sono relazioni sussistenti in Dio, allora in Dio la distinzione è conciliabile con l'unità. Allora il mondo stesso può essere pensato, per rispetto a Dio, con la categoria della manifestazione, dell'immagine, non nel senso della mera opera esterna che nulla dice della persona dell'artefice, ma esattamente come manifestazione dell'artefice, non avente alcun altro senso che come *manifestazione di esso.* Il Verbo appare come la *manifestazione coessenziale* al Padre, interamente immanente in seno all'unità divina: il mondo può essere pensato come una *manifestazione,* la manifestazione inadeguata certo ma intenzionale e propria, della natura divina in una realtà non - divina: una realtà non divina appunto come la manifestazione non è identica al manifestato.

Tale concetto può essere anche liberato da ogni senso di decadenza e di scissione, può essere inteso come la pura *manifestazione,* senza alcuna connotazione che non sia appunto quella del rivelare.

Noi troviamo questa concezione ben radicata nella Sacra Scrittura: i libri sapienzali sono appunto dominati dall'idea della Sapienza increata e creatrice: essa è per dir così, la *manifestazione immanente* in Dio.

La lettura del testo giovanneo ha fornito esattamente il fondamento alle affermazioni sulle idee divine. Per chi legge « quod factum est in ipso vita erat » le idee divine sono formalmente insegnate dal testo evangelico (26).

In tal modo però vien risolto il problema della congiunzione tra le essenze create e la natura divina. Un « platonismo mistico » può servire qui a mostrare la manifestazione pura, concepita come ad *extra,* e *dunque già segnata del segno del poter essere creato, dunque della possibilità della contingenza, della distinzione tra essenza ed essere, eppure ancora indistinta dalla natura divina.* La creatura in Dio è Dio, dice S. Tommaso (27). L'idea divina della creatura è Dio. Il mondo è manifestazione *dotata della possibilità in Dio* prima di essere *contingente in sé.* Esiste allora uno stato divino della creatura che è il suo fondamento metafisico, che è la sua prima condizione di esistenza; perché è manifestazione di Dio in Dio, la creatura è possibile: perché è manifestazione di Dio fuori di Dio, la creatura è *cosalità,* realtà, *esser questo* come contrapposto ad *esser quello; incomunicabilità* e *differenza.*

Ma allora veramente esiste una *causa esemplare archetipa*

della particolarità, che è il fondamento divino della sua esistenza, che è Dio in quanto fondamento della sua esistenza.

Si può allora spiegare la presenza divina nel mondo, la presenza che conserva le cose nell'essere senza fare riferimento alle idee divine? La causalità totale, secondo la totalità dell'ente, non può essere pensata che in funzione della manifestazione dell'Ipsum Esse.

La causalità creata non è manifestazione perché essa è mediata dalla forma e dalla materia. Ma la causalità increata non ha altro *primum* che non sia l'Essere divino. *Non può essere pensata che come manifestazione di Lui.* E dunque le Idee Divine vanno viste come archetipi formali, *come il nostro più vero essere che rende possibile il nostro essere reale e ne rimane il costitutivo trascendente.*

Naturalmente ciò non significa uno sdoppiamento platonico dell'universo, una sorta di trascendenza della forma sul soggetto. La concezione aristotelica della forma immanente nel soggetto, del principio universalizzante costituente il soggetto materialmente determinato conserva tutto il suo senso. Le idee divine, infatti, sono Dio in Dio: il segno della loro molteplicità è una cosa sola con la Unità della Divina Essenza. *In Dio le cose sussistono nella semplicissima unità, oltre il modo della distinzione, che è in essa semplicemente contenuto.* Qui il linguaggio diviene ancora una volta difficile, poiché si è oltre il principio di contraddizione inteso alla maniera umana, e fondato dunque sulla incomunicabilità delle cose e delle forme, dei soggetti e degli universali. E' però chiaro che il mistero del linguaggio dei mistici si situa al cuore di ogni linguaggio teologico, perché esso cerca di esprimere il mistero della creatura in Dio. L'unica alternativa a tale linguaggio è il concepire Dio a modo umano: come un architetto i cui *programmi* sono astratti ed impotenti, e debbono essere mediati dalla sua *causalità operativa* che, sola, segna di sé la realtà...

Dio è presente *per essentiam* nel mondo ma come essenza creatrice e dunque come *Archetipo Creatore di ogni singolarità.*

Allora si capisce come Dio possa essere definito come l'Essere, e come la causalità integrale di ogni ente: poiché ogni ente è riassunto, per dir così, in Dio *proprio secondo tutto quel che ha di essere.*

Che cosa rimane allora per distinguere la creatura dal creatore? Appunto il fatto della *creazione.* E' la *possibilità* della creatura il fondamento della distinzione: il fatto cioè che essa abbia nell'Essenza Divina l'Essere divino, ma che *lo abbia misteriosa-*

mente in quanto segnato del segno della *possibilità*. Il mistero divino è tale, che esso trascende ogni essenza possibile ed ogni logica che ne segue. Dio è oltre ogni essenza, quindi oltre ogni possibile coerenza di tipo essenziale. Per questo il linguaggio umano ha assunto come indicativo di Dio un termine non essenziale, un verbo intransitivo (Essere), ad esprimere questa misteriosa realtà, che trascende le forme e gli universali. Per questo Dio trascende la ragione e si svela soltanto alla pura luce dell'*intelletto* che lo cerca in fede, speranza ed amore. Fondamento dunque della distinzione tra creatura e Creatore è che le creature stesse sono concepite in Dio come una relazione esistente nella sua essenza: e *come una relazione di possibilità. Come una relazione esistente in Dio e non sussistente.* Non qualificata dunque come necessaria dall'*Ipsum Esse Divinum*, ma da Esso qualificata quale *manifestazione possibile.* E ciò può essere inteso solo *tenendo conto che il linguaggio va inteso qui come la tensione a esprimere il divino congiunta all'assoluta impotenza a farlo.*

Concepita come possibile, la creatura può per questo divenire reale, *extra Deum, cosa,* posta al di fuori della sua causa: ma la sua possibilità divina, per dir così, il suo essere una manifestazione immanente di Dio in Dio, è sempre il *costitutivo ontologico ultimo* della sua realtà creata. Perché sono *possibili* in Dio, le cose sono *reali* in se stesse.

La natura creata appare dunque come pura distinzione, e quindi come qualificata dal fatto dell'esser *questo,* dell'esser *cosa,* e al tempo stesso, come segnata dall'appartenenza della sua realtà costitutiva, del suo fondamento all'Essere sussistente.

La cosa è dunque immanente in Dio come un effetto nella sua causa totale: avvertendo però che *la natura non conosce cause totali.* E che dunque il concetto di causa totale *esclude* tutto quello che noi possiamo dire quando parliamo di causa, a partire da una definizione di causa quale ci è data di conoscere astraendo dall'ordine sensibile. Questa è dunque la presenza di Dio nella natura. *Ma non è ancora questa la presenza di cui i mistici parlano.* Poiché tale presenza mantiene appunto tra creatura e Creatore *intatta la differenza che sussiste tra il possibile e il necessario, tra il divino per partecipazione e il divino per essenza.* Quando i mistici parlano di trasformazione in Dio parlano certo di qualcosa che è nella distinzione tra possibile e necessario, ma non più *soltanto in essa:* parlano della unione di possibile e di necessario, di trasformazione dell'uno nell'altro. Le idee divine in Dio sono ancora segnate da questa distinzione.

Se le idee divine sono la condizione per una retta com-

prensione della teologia naturale, esse non possono essere ancora sufficienti ad esprimere la teologia della mistica. La teologia della mistica si fonda sull'Incarnazione.

Verbi in Verbo

I testi mistici che abbiamo prima citato parlano di *trasformazione* nella Trinità, e propriamente nel Verbo. Il termine ultimo della mistica cristiana è la Verbificazione. E ciò è possibile perché il Verbo si è fatto carne. Cioè perché esiste una presenza divina nella creatura che è diversa dalla presenza che Dio come Archetipo creatore ha nel mondo.

Il Verbo è presente in Gesù *non più* come la causa totale nell'effetto, l'Archetipo creante nell'esemplato creato. Tale presenza è una presenza che, analogicamente, si può definire di *partecipazione.*

La presenza del Verbo nella natura umana trascende l'intelletto creato: è un *mistero.* Lo è perché *travalica i confini tra la creatura e il creatore* così come l'intelletto, in un regime di *ragione,* può comprenderli.

La natura umana riceve in sé il Verbo di Dio, l'Essere sussistente è per essa il proprio *actus essendi.* Qui ci troviamo *oltre* la presenza di Dio nella creatura, della Causa totale nel causato, che è veramente ai limiti della ragione, e presuppone, nella sua interezza, la metafisica. Abbiamo altra volta (28) analizzato ciò che si può comprendere della Presenza del Verbo nella creatura. Una natura essenziale qui sussiste nello stesso Atto del Supremo Essere, che trascende ogni essenza: e vi sussiste non più come un partecipato, in un partecipante che renderebbe il Cristo simile a ogni altro uomo, ma per unione al Verbo (29).

Nel Cristo l'atto di essere della Persona non è la natura assunta. *Si può sostenere rigorosamente che sia contingente una natura che esiste nell'Essere di Dio?* Che qui l'atto di esistenza fluisca dall'Essere solo per partecipazione, nel semplice regime del possibile, della manifestazione ad extra? *Se si è oltre il regime della possibilità, si è oltre il regime della partecipazione: si è nell'ordine dell'Unione.*

La natura umana del Cristo rappresenta allora la fontale, originaria plenaria *trasformazione dell'uomo in Dio.* Il Cristo ha come proprio l'Essere sussistente. La natura umana e la natura divina rimangono tali: ma sono unite. E questa unità non annulla la natura umana, ma la trasforma. Nova creatura. La

trasforma nel Verbo Incarnato. Dio non muta: ma la natura unita, sì.

Si ha dunque nella natura *un nuovo modo di presenza di Dio.* A questo nuovo modo tutto è necessariamente ordinato, come l'ordine al suo principio. Il Verbo si manifesta nel mondo. Viene « nelle cose proprie »... e « a quanti lo accolgono, dà la podestà di diventare figli di Dio ». La sua venuta è una venuta nel mondo di cui Egli come Dio è la causa totale, il Modello - Fondamento integrale e assoluto. Viene per condurre gli uomini a « rinascere », a divenire, come il Cristo, « figli di Dio »: nati non più dall'uomo, ma da Dio. Generati da Dio, come il Cristo, glorificati da Dio, come il Cristo, nella medesima suprema unità. « Rinascere »: la parola non intesa da Nicodemo, significa il venire del Cristo in ogni uomo che l'accoglie: e venire non come la causa nell'effetto, ma come il simile nel simile, il fratello nel fratello. Il Cristo si fa presente nell'anima, non come causa, ma come principio di Unione.

Questa è la pace del Cristo: *la comunicazione all'uomo della Unione della natura umana con la natura divina.* Dio, presente nel mondo come unito alla natura umana nel Cristo, unisce a sé tutti coloro che accettano di *essere oltre la partecipazione. La grazia unisce ogni uomo che la accetti all'unità di natura umana e di natura divina in Cristo.* E' questo che diciamo quando diciamo « corpo di Cristo » « primogenito in molti fratelli »: diciamo che il Verbo, unendo a sé la natura umana del Cristo, ha unito in sé anche quella degli altri « fratelli ». Li ha fatti una sola persona con lui. *Unus,* come dice S. Agostino (30).

Nell'ordine di grazia noi siamo Cristo, sussistiamo in questo ordine per il medesimo principio per cui Egli sussiste. L'umanità non è *unus:* l'umanità è un ordine di molti, una pluralità. Ma il corpo di Cristo è *unus.* Se qui il principio fosse ancora la partecipazione, saremmo ancora molti; saremmo *nell'ordine della partecipazione,* della causa totale, dell'archetipo, *e dunque della pluralità nell'ordine trascendentale.* Ma qui siamo veramente nell'ordine divino. La natura è entrata nell'ordine divino. La presenza del Verbo che fa sorgere il figlio di Maria mediante un misterioso atto di unione, e fa che Egli sia il Verbo Incarnato, il Figlio Unigenito e Primogenito, fa anche di noi Verbi un Verbo, Filii in Filio (31).

Il Verbo incarnato viene in noi, si fa presente nella nostra anima: e con Lui la SS. Trinità, in ragione del Verbo. *Abbiamo con il Padre e lo Spirito Santo, per Unione, la relazione che con essi ha il Verbo.* Da questa Unione scendono nell'anima la grazia nelle facoltà le virtù, i doni, le beatitudini. Vi è un misterioso

punto dell'anima, che è la sede di Dio illuminante: questo è ora la cella dell'Unione, il luogo dove il Verbo Incarnato ci unisce misteriosamente a sé, trasfondendo i suoi doni creati, la grazia e le virtù, sulla nostra natura creata. Ma in questo radicati nell'Unione noi siamo una cosa sola. Là siamo il Corpo del Cristo: *unus*. Un solo soggetto in cui si uniscono molte persone, un'infinità di salvati, che nessuno può contare, poiché sono oltre il numero e oltre ogni numero al tempo stesso.

Vi è una presenza che genera e trascende la grazia creata nell'anima: quella delle Divine Persone in essa, nell'ordine del Verbo. E' da questa presenza che sorge la grazia, che fruttifica nelle virtù e nei doni. E' a questa presenza che giunge la mistica.

Dio è presente nell'anima in un modo che trascende la presenza creatrice, è presente mediante l'Unione del giusto al Verbo Incarnato, un'Unione che rende il Verbo Incarnato presente nell'anima come principio di trasformazione dell'uomo nel Figlio di Dio. Se vi è il mistero del Cristo, vi è il mistero del Corpo mistico di Cristo, un mistero nel mistero. *L'Essere del Verbo, che fa sussistere la umanità del Cristo in essa, fa sussistere in Unione a quell'atto in essa tutte le umanità che ripetano l'accettazione di Maria.* Non vi sono per questo molti Cristi, ma un solo Cristo « primogenito in molti fratelli ». Anche i fratelli esistono nel Corpo Mistico in ragione dell'atto di Unione dell'umanità del Cristo al Verbo. Il Verbo Incarnato è inconcepibile senza i « molti fratelli » *perché esso è tale solo in funzione di essi.*

Questo modo di Unione non è riconducibile a nessun effetto creato in quanto tale, nemmeno alla grazia: *è il centro generatore della grazia.* Né la sacra Umanità, né il Corpo Mistico sono per rispetto al Verbo Incarnato *nell'ordine del possibile,* cioè nella relazione che qualifica la creatura anche nell'ordine delle idee divine: dunque nemmeno in quello del *contingente,* che è la necessaria conseguenza della creatura come tale, fuori dell'ordine divino. Il Corpo Mistico, come tale è *nell'ordine divino,* non soltanto più *nell'ordine creaturale.* Questa unione ineffabile che ci fa altri Cristi nell'unico Cristo e per l'unico Cristo è il porto a cui giungono i mistici e i santi per le vie della grazia, delle virtù, dei doni, delle beatitudini, dei frutti e infine del lume di gloria. Cristi nel Cristo, Figli nel Figlio, Verbi nel Verbo.

I mistici comprendono al vertice della vita di grazia sulla terra che cosa è oltre la grazia, che cosa vi è oltre la veste nuziale, che cosa vi è oltre l'irruzione del dono divino nella loro natura creata: che cosa vi è oltre la dolce pienezza che lo Spirito

infonde nella loro finitezza: *vi è l'unione della loro anima al Verbo, la loro Verbificazione, la loro trasformazione in Dio, nella SS. Trinità.* Quello che i teologi della scuola non hanno osato balbettare sulla cattedra, i teologi del cuore hanno osato balbettare nella loro storia personale, continuazione vivente della storia sacra per eccellenza, la storia del Cristo. Essi sono i testimoni della « grandezza, della lunghezza, della altezza, della profondità » della carità di Cristo « che supera ogni coscienza », (Ef. 3, 19), poiché segue l'ordine stesso della creaturalità. Essi conoscono il Cristo meglio degli esegeti... Se pensiamo al Cristo veramente in stato di kenosi che la c. d. scienza esegetica, una vera scienza *ad modum hominis* ci dà del Cristo, ebbene, ci appare chiaro che solo i santi, coloro che sono giunti alle soglie della patria o vi tendono con tutta l'anima, la mente ed il cuore conoscono il Mistero di Cristo: e lo conoscono perché conoscono a un tempo il mistero del suo Corpo. Chi non sperimenta Cristo e il suo Corpo non li conosce veramente. E i santi conoscono l'Uno nell'Altro. Essi sanno che il Cristo Dio è il principio della loro trasformazione in Lui, della loro radicazione nell'atto di unione « affinché anche essi siano là dove Egli è » (Giov. 17, 4). *E il mistero per cui l'atto di essere della natura umana del Cristo e il Verbo è identico al mistero per cui l'essere creato del giusto riceve in sé come nuovo principio di esistenza il Verbo Incarnato, per cui di lui è letteralmente vero « non vive più lui in se stesso, ma è il Cristo che vive in lui ».*

La natura divina è infinitamente feconda. Questo lo si comprende bene quando si comprende che essa non è un'essenza, un esser questo o l'esser quello: che Dio è l'Essere, non l'Ente Supremo.

Per questo è possibile che i confini tra Creatore e creature siano non *annullati* ma *valicati* in Cristo, nel Cristo Gesù come nel suo Corpo Mistico. E possibile che la natura umana del Cristo sussista per l'atto d'essere del Verbo e che le persone dei fratelli del primogenito vivano per il medesimo atto, fatti Dio non per partecipazione ma per trasformazione ed unione.

I Concili ed i teologi, sino a S. Tommaso, ci hanno testimoniato il mistero del Cristo. Ma soprattutto i santi dei tempi moderni ci hanno testimoniato il suo Corpo Mistico. Nell'unica Rivelazione, perché il Mistero è unico. I santi dei tempi moderni hanno preparato una teologia che sappia accogliere la loro testimonianza e raccontarci sulla terra veramente « il mistero del Corpo Mistico ». Il mistero di Maria.

NOTE:

1) S. Caterina da Genova - Biografia, in P. Umile Bonzi *S. Caterina Fieschi Adorno,* vol. II pp. 169 sg. - Marietti editore.

2) *ibidem,* p. 195.

3) *ibidem,* p. 91.

4) *De Veritate,* q. 2, a. 11.

5) Bulla in agro dominico in Denzinger - *Enchiridion Symbolrum,* ed. 31, a cura di Karl Rahner S. J. p. 227.

6) Jean Orcibal - *S. Jean de la Croix et les mystiques rhéno - flamands* - ed. Desclée de Brouwer, coll. Présence du Carmel, Bruges 1966, pp. 205 sg.

7) S. Teresa del Bambino Gesù - *Storia di un'anima* - ed. Ancora, Milano 1957, p. 237

8) *ibidem.*

9) *ibidem,* p. 244.

10) *ibidem,* p. 317.

11) cit. da Hans Urs von Balthazar - *Suor Elisabetta della Trinità* - Milano, ed. Ancora, p. 183.

12) *Ecr. Soirituels,* p. 204: cit. in Von Balthazar, p. 143.

13) Autobiografia, pp. 190-191; cit. in P. Severino M. Ragazzini - *Maria vita dell'anima* - Desclée à c. ed Roma 1966, p. 648.

14) Maria Antonietta de Geuser - *Consummata,* a cura del P. Plus S. J., pp. 80-81; cit. in Ragazzini, op. cit. p. 654.

15) *ibidem.*

16) in Ragazzini, op. cit. p. 660.

17) P. Generoso Fontanarosa, passionista - *Lucia Mangano, Orsolina,* edizioni l'Addolorata, Mascalucia 1962, vol. II, p. 6.

18) *ibidem,* p. 245.

19) Ruysbroeck - *Les noces spirituelles.* trad. franc. di J. A. Bizet in « Oeuvres choises », ed. Aubier, Paris 1946, p. 309.

20) *ibidem,* p. 236.

21) *ibidem,* p. 349.

22) *ibidem,* p. 364.

23) cfr. Henry Crouzel *Théologie de l'image de Dieu chez Origéne* - Paris, Aubier 1956; Regis Bonnard, *L'image de Dieu aprés S. Athanase,* Paris, Aubier 1952; J. Danièlou *Platonisme et théologie mystique* - Paris Aubier 1944, pp. 48 - 60 e 222; Hans Urs von Balthazar - *Liturgie cosmique,* Paris 1941, pp. 151-208.

24) *Propositione* 4. Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Ed. Steele, p. 164.

25) « Et sicut Dei scientia quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva, ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre sed expressivum tantum, creaturarum autem est expressivum et factivum. Et propter hoc dicitur in Psalmo 32: dixit et facta sunt, quia in Verbo importatur ration factiva eorum quae Deus facit » (S. Th. I q. 34, a. 3 in c.).

26) Pronuntia sic: quod factum est: hic subdistingue, et deinde infer: in ipso vita erat, et deinde infer: in illo vita est. Quid est hoc? Facta est terra, sed ipsa terra quae facta est, non est vita: est autem in ipsa Sapientia spiritalis ratio quaedam, qua terra facta est, haec vita est...

Sic ergo fratres carissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, hinc quae fiunt per ipsam artem non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est (S. Agostino) Tractatus in ev. Johannis, 1, 17 - ed. Bac, p. 90). « Si vero res considerentur secundum quid sunt in Verbo, non solum sunt viventes, sed etiam vita. Nam rationes in sapientia Dei spiritualiter existentes, quibus res factae sunt ab ipso Verbo, sunt vita... Unde creatura in Deo est creatrix essentia » (S. Tommaso, Super Evangelium Johannis, 1, 2, 3, - ed. Cai, Marietti, Torino 1951, p. 19). Per ciò che

attiene ai moderni, la dottrina delle idee divine come contenuta nel Prologo del IV Vangelo è sostenuta particolarmente dal Dodd, in coerenza con la sua interpretazione generale del IV vangelo.

27) cfr. *Expos. in Ev. Johannis*, cit.

28) G. B. B. - *Incarnazione e Eucaristia* - Renovatio, gennaio 1967.

29) S. Th. - I, q. 8 art. 3 ad 4.

30) cfr. i numerosi testi citati da E. Mersch S. J. - *Le Corps Mystique du Christ* - Bruxelles - Paris, 1951, p. 87.

31) Nella *« Théologie du Corps Mystique »* Desclée de Brouwer Ed. - Paris 1949, t. 2, il p. Mersch cita le testimonianze dei padri greci a questo proposito e, riassumendole, scrive: « C'est une idée frequenment exprimée, ou du moins supposée implicitement par eux, que l'incarnation affecte le genre humain tout entier. On en a même tirée objection, et pretendu qu'ils enseigneraient, à la place de l'unique Incarnation qui a eu lieu dans le Christ-Jésus, une sorte d'incarnation collective où le Verbe s'unirait à toute l'humanité... Il Padre respinge questa interpretazione e afferma che si debbano interpretare questi testi di Atanasio, Ilario, Gregorio, Nazanzieno e Nisseno, Crisostomo e Cirillo d'Alessandria secondo la dottrina della Chiesa sull'unione che esiste tra l'umanità « collettiva » e l'umanità individuale del Cristo. Ma se è così « il s'ensuit que tous ceux-ci unissent étroitement la filiation adoptive à la filiation naturelle, au point de la considérer comme son inséparable prolongement. D'aprés eux tous, donc, les chrétiens sont divinisés et adoptés par incorporation dans le Fils, dans celui qui est la seconde personne, et l'adoption, par là, par là seulement, mais par là vraiment, a un rapport réel et spécial à cette seconde personne, dans le Christ et par la trés unique incarnatione » (pp. 40 sg.).

NOTE

RELIGIONI NON CRISTIANE

Il giudaismo e la Chiesa

Abbiamo ricordato in un precedente articolo (1) che soltanto la Chiesa è il popolo di Dio. Questa affermazione solleva una duplice difficoltà che abbiamo sottolineato; poiché essa pone in effetto il complesso problema dei rapporti della Chiesa con le religioni non cristiane e in particolare quello dei rapporti con il giudaismo.

Se la Chiesa soltanto ha diritto al titolo di popolo di Dio e ai privilegi a tale titolo connessi, si pone il problema di come essa possa rivendicare per sé una qualifica che sembra appartenere da sempre al popolo ebreo. E' infatti scritto nella Bibbia: « D'ora innanzi, se voi mi obbedirete e rispetterete la mia alleanza, io vi terrò come il mio popolo fra tutti i popoli: perché tutta la terra è mio dominio. Io vi manterrò come un regno di sacerdoti e come una nazione consacrata » (2). « Tu sei un popolo consacrato a Yahvé tuo Dio: sei tu che Yahvé tuo Dio ha scelto come suo popolo fra tutte le nazioni che sono sulla terra » (3).

E' la Parola di Dio sottoposta a variazione? Il fatto che la Chiesa abbia sostituito Israele non urta, a prima vista con la Parola? Oppure Israele è rimasta, come affermano i giudei, il popolo di Dio? La Chiesa non sarebbe allora che una usurpatrice: e questa pretesa di sostituire Israele sarebbe dunque il nodo di quello che si è potuto definire come l'*antisemitismo cristiano*. Questo problema, che affiora ogni volta che viene toccata la questione ebraica, non è stato trattato purtroppo in maniera esaustiva dal Concilio, benché esso abbia affermato che la Chiesa è il popolo di Dio. Ora questo punto è fondamentale.

Se ci si fonda sulla posizione giudaica, si ammette che il popolo ebreo è rimasto il popolo di Dio, quello con cui Dio ha fatto alleanza una volta per tutte e per sempre. Questa esegesi considera il Vecchio Testamento come un assoluto perché lo considera come la sola Rivelazione di Dio.

Questa non può essere la posizione cristiana: è importante sottolineare che, se la Chiesa ha un patrimonio comune, come afferma la dichiarazione conciliare sulle religioni non cristiane, con gli ebrei, il significato stesso di questo patrimonio varia se lo si considera dal punto di vista cristiano o dal punto di vista giudaico. L'interpretazione del Vecchio Testamento modifica alla radice la concezione religiosa degli uni per rispetto a quella degli altri.

Secondo i cristiani, il Vecchio Testamento non è una totalità chiusa in

sé: esso non può avere significato senza il messaggio del Cristo. Bisogna notare che non si tratta soltanto di una questione di gradi nella divina Rivelazione. Il Vecchio Testamento non contiene in germe il Nuovo che se lo si legge alla luce del cristianesimo. Ma se si assume il punto di vista giudaico, vi è opposizione tra la Scrittura riconosciuta dalla Sinagoga come rivelata e l'interpretazione che ne ha dato Gesù.

Questa opposizione tra le due « tradizioni » è già messa in risalto nel Vangelo. Essa è fondamentale per la comprensione dell'economia di salvezza. Non tenerne conto è svuotare il senso della Scrittura come il Cristo lo ha rivelato e come i suoi discepoli lo hanno esplicitato: non è senza ragione che i due « teologi » della Chiesa primitiva, San Paolo e San Giovanni, hanno sottolineato il contrasto che essi hanno constatato per esperienza tra il messaggio di Gesù e la dottrina dei loro antichi correligionari.

Per i giudei l'elezione di Israele è definitiva. Israele resterà per sempre il popolo eletto, scelto in mezzo agli altri per onorare Dio nelle forme che egli stesso ha fissato e che Mosè ha comunicato. Per la verità, il senso preciso di questa elezione non risulta chiaramente dal Vecchio Testamento considerato di per sé.

Al contrario, il Nuovo Testamento sottolinea il senso della elezione di Israele, che ha per scopo la salvezza dell'umanità. Questa prospettiva si trova nel Vecchio Testamento, particolarmente in Isaia; ma non si vede come la particolare elezione di Israele possa condurre alla salvezza universale. Le prospettive restano fluttuanti e sembrano persino contraddittorie.

Il Nuovo Testamento svela il senso dell'elezione di Israele: questa elezione aveva come scopo la venuta al mondo del Messia nella forma dell'Incarnazione del Verbo di Dio. Israele era chiamato al compito di dare un popolo, una terra, una famiglia a Dio stesso e di permettere così a Dio di prendere tutti i caratteri dell'umanità salvo il peccato che è, in sé, incompatibile col Dio di santità della Bibbia. Così l'elezione di Israele doveva permettere all'amore di Dio di manifestarsi nella sua pienezza, fino ad accettare la sofferenza umana e a riscattare l'umanità macchiata dal peccato con il Sacrificio della Croce.

Liberato da Dio stesso dalla macchia del peccato che aveva segnato di sé l'umanità nei suoi primordi, l'uomo poteva ritrovare così la sua vocazione primitiva, ridiventare figlio di Dio e ricevere in Cristo la natura divina, conseguendo così una salvezza assoluta che il peccato di Adamo aveva compromesso. L'elezione di Israele ha reso possibile a tutti gli uomini l'elezione di grazia; il popolo ebreo era stato scelto per permettere la nascita e lo sviluppo della Chiesa. Nella visione cristiana dell'economia di salvezza, l'elezione di Israele non ha senso che in rapporto al Cristo e alla Chiesa. Vi è dunque così tra il giudaismo e la fede cristiana una differenza fondamentale messa in risalto dalla tradizione della Chiesa esplicitata dai Padri. *Questa differenza è il Cristo stesso.*

Il giudaismo attuale nega esplicitamente che Gesù sia il Messia. Si può persino dubitare se in conseguenza di tale fondamentale negazione, il giudaismo creda ancora alla venuta di un Messia come persona.

Al contrario, dopo che un « piccolo resto » di Israele ha riconosciuto in Gesù il Messia annunciato dai profeti, questo piccolo resto ha preso

coscienza del mutamento che la storia sacra ha fatto del popolo di Dio. Esso si conosce come il nuovo Israele, il vero Israele, di cui quello del Vecchio Testamento non era che la promessa. Il vecchio Israele sta alla Chiesa come la circoncisione sta al battesimo.

In queste condizioni che cosa diviene l'Israele « secondo la carne » (4) dopo l'avvento del Messia? E' evidente che in una prospettiva cristiana il senso della permanenza di Israele attraverso la storia non è conciliabile con l'interpretazione giudaica. Da un lato, contrariamente al giudaismo, il cristianesimo stabilisce una distinzione tra il temporale e lo spirituale tra l'ordine naturale e l'ordine di grazia; d'altro lato bisogna considerare il ruolo del peccato nell'economia divina. La teologia cristiana della storia non può fondersi senza tenere conto del ruolo del peccato. E' dunque impossibile per il cristianesimo l'accettare una storia delle religioni che si ponga esclusivamente sul piano naturale. La teologia cristiana della storia gravita attorno al mistero cristiano. Non è difficile affermare che l'antisemitismo è incompatibile con la paternità cristiana. Ma quando si consideri la storia della salvezza, bisogna ben riconoscere che l'Israele carnale ha perduto i suoi privilegi di popolo eletto e che la Chiesa lo ha sostituito. Alcuni cattolici vedono in questa affermazione una manifestazione di antisemitismo. Certo, essa non può essere accettata dal giudaismo. Ma la Scrittura afferma: « Se questa prima alleanza (con Israele) fosse stata senza macchia non ci sarebbe stato bisogno di sostituirgliene una seconda » (5). Vi è dunque, nell'economia divina una *sostituzione*. « Dicendo *nuova* alleanza Egli rende vecchia la prima »: ciò che è invecchiato ed è vetusto è prossimo a scomparire » (6).

Sostituito dalla Chiesa, il popolo ebreo ha ancora una funzione particolare da svolgere nel campo della salvezza? Niente nella Scrittura permette di affermarlo.

La lettera ai Romani afferma, è vero la salute finale di Israele. Ma quale è la significazione esatta di una tale affermazione? Bisognerebbe sapere quale è per S. Paolo questo Israele che sarà salvato. Il popolo ebreo? Questa interpretazione non è evidente poiché il passaggio in questione della lettera ai Romani è di difficile interpretazione. Se si interpreta l'Israele salvato di S. Paolo come riferito al giudaismo, non si tiene conto di questa evidente realtà: il giudaismo post-cristiano è, *in quanto tale* anti cristiano. Non si vede dunque come il giudaismo potrebbe inchinarsi verso il Cristo senza perdere la propria particolarità.

E' importante notare che S. Agostino, che è certamente il padre della Chiesa che ha studiato più profondamente la questione di Israele, era arrivato alla fine della sua vita ad una interpretazione precisa del capitolo XI della lettera ai Romani relativa al destino di Israele: « La pienezza delle nazioni entra in coloro che sono stati chiamati secondo il decreto (divino). E così tutto Israele sarà salvato perché quelli degli ebrei e dei gentili che sono chiamati secondo il decreto (divino), quelli sono il vero Israele... Dopo aver detto: secondo l'elezione, essi sono cari a causa dei loro padri, (S. Paolo) ha aggiunto: "poiché i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento". Voi vedete sicuramente che non può essere questione che di coloro che appartengono al numero dei predestinati » (7).

Meraviglia constatare come si tenga scarsamente conto di questa let-

tera di S. Agostino a S. Paolino di Nola che è, a nostra conoscenza, il solo testo patristico che tratti a fondo dell'interpretazione della lettera ai Romani sull'argomento del destino di Israele. Il pensiero moderno sembra invece interpretare questo passaggio al contrario di tutto il pensiero patristico riassunto da S. Agostino. In effetti per questi, che è il solo Padre che abbia approfondito il testo di S. Paolo, il versetto « i doni e la chiamata di Dio sono senza pentimento » non può applicarsi ad Israele divenuta infedele.

« Dunque questi nemici (di Dio) che son morti nella loro ostilità e quelli della stessa nazione che muoiono ancora come avversari del Cristo, questi sono ancora dunque eletti ed amati? Il problema non si pone; chi sarebbe tanto stolto da affermarlo? » (8). S. Agostino spiega ancora che solo sono « amati » gli ebrei predestinati alla salvezza cioè, per lui gli ebrei divenuti cristiani. E' certo che la posizione della Chiesa si è modificata dopo S. Agostino e che non è più possibile considerare gli ebrei sinceramente fedeli alla loro religione, come dei « nemici di Dio ». Ma abitualmente non si tiene più alcun conto dell'ostilità fondamentale del giudaismo verso il Cristo né dell'interpretazione patristica relativa a questi versetti di S. Paolo. Se ci si basa su questa interpretazione, che è senza dubbio conforme alla Scrittura, non c'è in realtà per l'Israele post-cristiano alcuna promessa di salvezza che possa essere interpretata come un privilegio rimasto al vecchio popolo di Dio.

E' vero che, da un punto di vista cristiano, Dio non può volere che l'unità dell'umanità. Ma la teologia delle religioni non cristiane che si sta attualmente elaborando non sembra tenere sufficientemente conto dei dati della storia della salvezza, così come essi emergono dalla Scrittura. Questa teologia delle religioni non cristiane non può essere una semplice creazione della mente: essa deve sforzarsi di ritrovare il disegno di Dio nella storia e deve dunque fondarsi sull'insieme dell'economia divina come essa si manifesta alla luce della rivelazione. Non sembra che oggi si tenga conto di questo dato essenziale: *la divisione è la pena del peccato*. Così è della divisione tra le razze, tra le nazioni e, in misura ancora più clamorosa, tra le « religioni ». La volontà di Dio ha per oggetto e fine l'unità dell'umanità nella fede.

Questa volontà, contrastata dal peccato dell'uomo, si realizza necessariamente, malgrado tale peccato: *ma grazie al Cristo*. Fino alla sua venuta gli uomini hanno errato nelle tenebre del paganesimo. Se è vero che questo ha potuto ricevere certe illuminazioni del Cristo, è vero anche che tra il paganesimo e il cristianesimo vi è la differenza che corre tra l'errore e la verità (cfr. Rom. I, 18-32).

Questa differenza, messa in luce da S. Paolo, rimane. Le religioni pagane non possono essere considerate, in nessun modo o grado, come dei mezzi di salvezza perché esse sono in opposizione con la volontà di Dio. Esse sono, in qualche modo, testimoni del peccato dell'uomo.

Egualmente il giudaismo postcristiano è incontestabilmente contrario alla volontà di Dio: così ci insegna la Scrittura. Tuttavia, mentre la condizione delle religioni pagane non è stata modificata dall'avvento del Cristo, quella del giudaismo è stata sconvolta. Il giudaismo vecchio-testamentario era una pietra miliare dell'evoluzione religiosa dell'umanità, era una tappa conforme alla volontà salvifica di Dio.

Non si può dire lo stesso del giudaismo postcristiano che, al contrario, è in opposizione con questa volontà; l'acciecamento di una parte di Israele non può essere considerato conforme alla volontà salvifica universale di Dio. Rimane è vero che come Dio può servirsi delle religioni pagane per salvare dei pagani, può, a più forte ragione, usare le luci autentiche rivelate che rimangono nel giudaismo per salvare dei giudei.

Ma è contraddittorio con l'insieme delle sacre Scritture il considerare le religioni pagane come tali o il giudaismo postcristiano come tale, quali vie normali, anche indirette, della salvezza. La Chiesa sola è la via di salvezza voluta da Dio, e nessuno si salva che aderendo ad essa attraverso la fede anche implicita.

Da questo punto di vista vi è una differenza fondamentale tra l'ecumenismo cristiano e le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane. Le religioni cristiane non cattoliche hanno in comune con la Chiesa cattolica la fede nel Cristo Salvatore: in quanto esse la proclamano, esse possono essere considerate, a livelli più o meno elevati, come dei mezzi di evangelizzazione e dunque di salvezza. Non in se stesse certo ma nella misura in cui esse trasmettono il messaggio dell'unica Chiesa di Cristo. Il problema è diverso per tutte le religioni non cristiane. Esse incitano i loro seguaci all'errore e non possono dunque essere considerate come mezzi di salvezza. Ciò si verifica particolarmente per il giudaismo che, per la sua opposizione attuale esplicita all'insegnamento del Cristo, allontana dalla salvezza invece di condurvici. « Sì, fino a questo giorno, quando leggon Mosè, un velo è posato sul loro cuore; è quando ci si converte al Signore che il velo cade » (9).

Il rapporto del cristianesimo con le altre religioni non è un rapporto di popolo particolare a popoli particolari né di ideologie ad ideologie. Le altre religioni coincidono con questa o con quella comunità etnica. Ma la comunità cristiana è la sola ad essere contemporaneamente un popolo visibile e sensibile, dotato di universalità, e una comunità spirituale che vive della vita stessa di Dio. Essa è il solo popolo a possedere la Verità poiché essa l'ha ricevuta da Dio stesso.

La Chiesa non ha il diritto di rinunciare a questo privilegio esclusivo che dipende dalla sua natura di popolo di Dio. Come il suo Capo è pienamente uomo e pienamente Dio, la Chiesa, che è il suo corpo e che è a Lui intimamente unita, è pienamente umana e pienamente divina. Pienamente umana, essa è il « popolo » per eccellenza, l'istituzione umana visibile che si rivolge a tutta l'umanità per darle, essa ed essa sola, la salvezza. Essa è anche l'*unione della natura umana alla natura divina*. Da questo punto di vista essa non ha alcun equivalente.

Dunque la Chiesa è la sola istituzione che possa al tempo stesso *riconoscere* a ogni popolo e a ogni persona le qualità che le sono proprie ed esigere contemporaneamente da ogni popolo e da ogni persona il *superamento* di queste qualità. Se l'unità dell'umanità è stata spezzata dal peccato, è nella restaurazione dell'umanità nel seno dell'unica comunità di salvezza che si compirà il disegno divino di unione. Questa « evoluzione » verso l'unità non avviene certo per mezzo di una sintesi delle diverse religioni, ma mediante la aggregazione degli uomini nel seno dell'unico popolo

di Dio, mediante un'adesione a una medesima fede che riconosce in Gesù, e in Lui solo, il Salvatore dell'umanità intera.

In questa prospettiva, la sola che possa dirsi cristiana perché fondata sulla Bibbia, la storia sacra non si scrive più attraverso la mediazione del popolo ebraico. Questi ha perduto nel tempo della Chiesa il suo significato soteriologico; questo significato non vale che per il tempo del Vecchio Patto, che S. Paolo ha esplicitamente dichiarato compiuto.

Ma Israele continua a credere di scrivere la storia sacra e considera come funzione della sua natura di popolo eletto la sovranità temporale del paese che gli era stato concesso da Dio. Comunità temporale e spirituale a un tempo, la sua esistenza in quanto comunità spirituale è un elemento di *disunione* poiché sarebbe stato conforme alla volontà divina che gli ebrei riconoscessero in Gesù il Messia che essi attendevano. E' impossibile per i cristiani di pensare che la sopravvivenza della religione giudaica sia di per sé conforme all'ordine divino della salvezza.

Però, come Dio si è servito del rifiuto di Israele per permettere ai pagani di beneficiare della grazia di Cristo, così Egli può utilizzare la continuità di Israele come popolo particolare come mezzo per aiutare gli ebrei a riconoscere in Gesù il Messia un giorno da essi respinto. *Mentre gli ebrei ritengono che razza, nazionalità e religione giudaica costituiscano una entità in cui tutti gli elementi sono necessari all'esistenza del popolo ebreo, i cristiani ammettono senza alcuna difficoltà che uno Stato ebreo o una stirpe ebraica possano esistere senza per questo coincidere con una religione che sia loro propria.* Di per sé il cristianesimo, per il fatto stesso che gli ebrei si convertono, è la *negazione dell'unità spirituale del popolo ebreo.* Già S. Paolo insisteva sull'unità fondamentale della Chiesa con l'antico Israele unità che prosegue attraverso la storia dell'umanità.

Nata dal popolo eletto, erede di lui nel pensiero divino, la Chiesa ha potuto legittimamente aprirsi ai pagani e proporre loro il suo messaggio di salvezza e di universale fraternità. Essa rimane interessata al destino del popolo ebreo sperando che questo comprenda un giorno nella sua totalità (10) e non più solamente in un « piccolo resto », che la salvezza proposta da Dio all'umanità attraverso la mediazione transitoria del vecchio Israele è unicamente spirituale senza essere per questo irreale. La restaurazione stessa di uno Stato ebreo sembra porre ad Israele, con una acutezza mai raggiunta dopo la proclamazione del Vangelo da parte di Gesù di Nazaret, la seguente questione: la salvezza promessa ad Israele risiede nella sovranità temporale dello Stato di Israele o è piuttosto di un'altra natura?

La risposta fornirà la chiave del destino del popolo ebreo, destino misterioso che la lettera ai Romani non permette di risolvere in altro modo che nella luce oscura della fede. Questa stessa fede cristiana ci obbliga a porre il problema del rapporto tra cristianesimo e le altre religioni in un modo originale. L'unità religiosa dell'umanità non può essere considerata come una *sintesi di elementi contenuti nelle diverse religioni: essa è la risposta a un appello che risale alla nascita stessa dell'umanità.* Quest'appello ha preso delle forme differenti: prima della legge mosaica, sotto la legge mosaica, infine sotto la legge del Cristo unica forma completa e definitiva. Dopo la Pentecoste è la chiamata del Cristo che è il fondamento dell'unità religiosa. Sembra invece che la tendenza attuale della teologia delle

religioni non cristiane non tenga sufficientemente conto di questo motore della storia della salvezza. Tuttavia l'unità religiosa non si farà attraverso di mezzi tecnici comunque si valutino i progressi delle tecniche psicologiche e sociologiche. E' desiderabile che tali mezzi tecnici siano usati, ma al loro posto. *L'unità religiosa non si farà che secondo il piano divino, anche se questo è stato ed è ancora contrastato dal peccato.*

Questo piano divino si manifesta nella Scrittura: S. Paolo ha pronunciato una condanna formale tanto del paganesimo come del giudaismo in quanto religioni. Per questo sembra poco probabile che siano le comunità religiose come tali che si convertiranno un giorno al Cristo. Un grave equivoco è nato dalla incorporazione delle religioni non cristiane all'ecumenismo. *Il problema dei cristiani separati e quello delle religioni non cristiane è assolutamente diverso.* Vi è tra le comunità cristiane un'unità fondamentale che è la fede al Cristo. Si può dunque considerare una unione delle comunità cristiane separate con la Chiesa, perché la fede, nel suo principio esenziale, non è in gioco.

Ma il problema dell'unità con le religioni non cristiane, compreso il giudaismo, si pone diversamente. Questa unità non può realizzarsi che nell'adesione di fede al Cristo Salvatore e questa fede è, per essenza, *personale.* Gesù lo ha dichiarato esplicitamente.

« Il fratello consegnerà il fratello alla morte, e il padre suo figlio: i figli si rivolgeranno contro i loro genitori e li faranno morire. Sarete odiati da tutti a causa del mio Nome, ma colui che si sarà mantenuto fermo sino alla fine sarà salvato » (11).

Questa profezia di Gesù è il contrario di una conversione collettiva « non crediate che io sia venuto a portare la pace sulla terra; non sono venuto a portare la pace ma la spada. Perché io sono venuto a contrapporre il figlio a suo padre, la figlia alla madre e la nuora alla suocera; si avranno per nemici i membri della propria famiglia » (12).

Le chiamate di Gesù furono individuali. Egli avrebbe potuto facilmente, a causa della sua ascendenza davidica, rivendicare la regalità in Israele, agire sopra le « strutture » e cercare di convertire il popolo ebreo in quanto tale. Non lo ha fatto. « Colui che crederà e sarà battezzato sarà salvato; colui che non crederà sarà condannato » (13).

S. Paolo ha ben capito così il messaggio del Signore; egli ha insistito nella lettera ai Romani, sulla giustificazione attraverso la fede personale. Questa adesione personale è propria al cristianesimo: essa si oppone alla concezione comunitaria propria del giudaismo. Non è inutile sottolineare che il marxismo, anch'esso si appoggia su una concezione comunitaria della salvezza. Salvezza evidentemente temporale.

Non siamo attualmente sotto l'influenza di queste due concezioni che si incontrano nel loro comune aspetto collettivizzante? L'idea di una riunione di comunità è legittima nella prospettiva ecumenica, che non mette in causa la fede cristiana. Al contrario ci si può domandare se non si cade in una confusione gravida di conseguenze adottando i medesimi principi per le religioni non cristiane.

In altre parole: la posizione attuale dei cristiani verso i non cristiani può essere forse differente da quella che fu di Nostro Signore e dei suoi

discepoli? « La fede nasce dalla predicazione e di questa predicazione la Parola di Cristo è lo strumento » (14).

Questa affermazione di S. Paolo è forse superata? *E' evidente che quando si afferma che le religioni non cristiane in quanto tali sono delle comunità di salvezza e che si lavora per l'unità religiosa dell'umanità lavorando all'unione di tali collettività, non si è più nella linea del Vangelo.*

Chiediamo che ci si comprenda bene. Noi non diciamo che gli sforzi di comprensione verso le religioni non cristiane siano inutili. Ma essi sono insufficienti. Niente ci può autorizzare a pensare che oggi l'evangelizzazione del mondo si possa fare altrimenti che secondo l'insegnamento del Signore.

Questo principio vale per tutte le religioni non cristiane e dunque anche per il giudaismo. Dobbiamo operare per l'evangelizzazione degli ebrei come hanno fatto Nostro Signore e i suoi discepoli. Le condizioni storiche sono differenti: dobbiamo evidentemente tenere conto delle difficoltà che nel corso della storia si sono aggiunte a quelle che esistevano sin dal principio. Dobbiamo fare ogni sforzo per cancellare i pregiudizi degli ebrei contro il cristianesimo.

Ma noi dobbiamo rivolgerci alle persone e non credere invece alla possibilità di una adesione alla fede cristiana del giudaismo come tale. Questa prospettiva è utopica. Tale non può essere il pensiero di S. Paolo in Rom. XI, 25, perché ciò sarebbe in contrasto con l'insieme della lettera ai Romani. La conversione al Signore Gesù è per essenza un atto individuale.

L'unione degli ebrei e dei cristiani così come l'unione dei non cristiani e dei cristiani si farà soltanto con la fede comune al Cristo. Questa fede è offerta agli ebrei come persone, non al popolo ebreo come comunità. Questo è del resto il regime generale dell'ingresso nella Chiesa di tutti i non cristiani. Sta a noi lavorare ciascuno a suo posto, ciascuno secondo le proprie possibilità a questa unione nella fede che, sola, può condurre alla riconciliazione dell'umanità intiera.

Parigi, 21 Gennaio 1967.

DENISE JUDANT

---

1) cfr. Renovatio, anno secondo, n. 2, pag. 319-326.

2) Ex XIX, 5-6.

3) Dt. VII, 6 Cf. ibid. XXVI, 19, e i numerosi passaggi del Vecchio Testamento relativi all'elezione d'Israele.

4) I Co., X, 18.

5) He., VIII, 7.

6) He., VIII, 13.

7) Lettera CXLIX, 19; PL. XXXIII, 638-639.

8) S. Agostino de praedestinationesanct torun, XVI, 33; PL. XLIV, 983-984. Cfr. De dono perseverantiae XVIII, 47; PL. XLV, 1022-1023.

9) II Co., III, 16.

10) Romani, XI, 12.

11) Mt., X, 21-22.

12) Mt., X, 34-36. Cfr. 37-39.

Fondamento neo-pagano della cultura di massa

« Il mondo si potrebbe chiamare tanto l'incarnazione della musica quanto l'incarnazione della volontà » (1).

Questa formula, che riassume l'ontologia di Schopenhauer, costituisce anche il fondamento della cultura di massa, intesa come strumento per la educazione dell'uomo alla mistica del collettivo, cioè alla trascendenza in quell'essere super-personale e super-razionale che Teilhard de Chardin definisce « totalizzazione planetaria della coscienza umana ».

Dire che il mondo non è una rappresentazione della mente divina ma una rappresentazione della volontà e della musica, significa infatti affermare che il sentimento è superiore alla ragione, che l'emozione è più vera del concetto in quanto « il concetto contiene solo le forme rigorosamente separate dell'intuizione, solo il vuoto involucro delle cose e quindi il vero e proprio astratto in senso integrale, mentre la musica ci offre l'intimo nucleo costitutivo di ogni cosa » (2).

Ora su questa linea di pensiero è il radicale rovesciamento del principio di ragione e però il fondamento della riduzione della filosofia al rumore, della cultura alla mistificazione innatista, dell'arte alla magia dei misteri pagani. E' formalmente, l'impugnazione delle norme costitutive della filosofia perenne: « Questo rapporto tra musica e concetto — sostiene Schopenhauer — è molto ben espresso nella locuzione degli scolastici: i concetti sono gli *universalia post rem*, la musica ci dà invece gli *universalia ante rem* » (3).

Ma affermare che gli universali sono nella musica prima che nelle cose è porre l'equazione tra il sentimento e l'essere assoluto, e però affermare che tutto l'essere è passione e movimento indefinito, « samsara », secondo l'idea fondamentale del buddismo.

Qui si rivela l'autentica natura della filosofia schopenhaueriana; quella di un abile tentativo di utilizzare il criticismo come propedeutica alla rivelazione buddista, all'annuncio che la realtà è passione e quindi male radicale.

Intendiamo dire che la filosofia di Schopenhauer, e con essa la cultura massiva che ne è il derivato, è incomprensibile finché non si comprende che sopra ogni suo « passaggio » incombe la protesta contro il reale e però l'idea che il bene è oltre l'essere.

Le sottili e impercettibili modifiche che il pessimismo shopenhaueriano apporta al criticismo e in particolare la riduzione della ragione a puro strumento dell'esistenza fisica sono interamente condizionate da un tale pregiudizio, che è la chiave di volta del sistema.

Quando Schopenhauer afferma che « secondo Kant le forme dell'intel-

letto servono soltanto ad un uso immanente e non ad un uso trascendente » e che « in luogo di ciò si potrebbe dire che l'intelletto è fisico e non metafisico » è chiaro che egli ha in mente l'immagine buddista della ragione come vana scimmia che passa di ramo in ramo, e cioè la ragione come inganno che l'essere gioca all'uomo per farlo docile al suo eterno passare (4).

Ora questo inganno è attribuire un significato alla vita: « la ragione introduce la falsa opinione fondamentale che il complesso delle cose sia uscito da un intelletto, quindi sia esistito come semplice rappresentazione, prima di diventare realmente e che quindi questo complesso, come è derivato dalla conoscenza, così debba essere completamente accessibile alla scrutabile a fondo da essa » (5).

Schopenhauer ha, quindi, da un lato il criticismo kantiano che gli dimostra l'impotenza dell'intelletto a fondare l'esserci di una causa del mondo, dall'altro l'astuzia dell'essere che inganna la ragione e la induce a credere in una causa razionale del mondo: una filosofia discutibile e un argomento assolutamente non-filosofico quale è il risentimento buddista contro la realtà. Una filosofia che afferma categoricamente l'inconoscibilità del noumeno e una pseudomistica che afferma che il noumeno determina la ragion vana.

Schopenhauer assume formalmente questi due paradossi per superarli nell'affermazione che la causa prima del mondo esiste, ma va ricercata in un principio universale, che trascende le determinazioni dell'intelletto e della individualità: « il tipo di conoscenza propria del genio, o conoscenza delle idee, quella caratterizzata dal fatto di non seguire il principio di ragione » per affidarsi al puro sentimento e alla pura intuizione, all'impulso primordiale e profondo della vita che l'uomo sente palpitare in sé (6).

E' questo tipo d'intuizione sentimentale, o per dir meglio questo panico abbandono al « nous » che palpita della materia, che permette di affermare che la volontà cieca di vivere è la causa del mondo, il noumeno « che crea i corpi organici e, mediante una parte di questi crea un intelletto e poi per mezzo di questo si ritrova e si riconosce come volontà nella coscienza di sé » (7).

Questo significa che la verità che vibra nella materia trascende le verità della ragione e che la ragione può percepirla e comunicarla solo mediante strumenti (quali la musica) che per la loro immediatezza sfuggono ai criteri ingannevoli della ragione.

Schopenhauer giunge a dire che, « una volta raggiunta una perfetta, esatta interpretazione della musica fin nei minimi particolari, una volta che si fosse riusciti cioè a riproporre in precisi concetti ciò che essa esprime, si sarebbe con ciò anche realizzata una soddisfacente ripetizione e spiegazione del mondo in forma non concettuale o qualche cosa di molto simile: si sarebbe pervenuti alla vera filosofia » (8).

Il teatro wagneriano è la coerente esecuzione dei canoni estetici proposti da Schopenhauer, cioè il tentativo di costruire una filosofia del sentimento e dell'esaltazione quasi-medianica, sulla *tabula rasa* della ragione.

Il linguaggio di questa filosofia è la musica, intesa come *exercitium*

metaphisices occultum nescientis se philosophari animi e cioè come arte capace di sciogliere e diluire le parole fino a cancellarne l'intelligibilità, offrendone alla sensibilità rapita degli ascoltatori soltanto il contenuto emotivo.

Scrive Wagner: « La musica ci dice: *è così*, perché toglie d'un colpo il dualismo tra concetto e sensazione, in virtù dell'immagine sonora, completamente lontana dal mondo delle apparenze, incomparabile con ogni elemento reale, penetrante nel nostro intimo come per grazia. Restò quindi compito della musica, in virtù di questa sua sublime proprietà, di sciogliersi infine completamente dal concetto verbale: la musica più pura concretò questa liberazione allo scadere del dogma a vano gioco di casistica » (9).

In altri termini: la musica è rito d'iniziazione collettiva, vera e propria esperienza dell'occulto. E' « arte » nel più puro senso pagano, quello che è percepibile perfino a livello dell'etimologia, laddove la radice indoeuropea-rt accomuna i due termini di rito magico e di arte. Su questo punto, oggetto di tante vane contestazione Wagner stesso non lascia dubbi presentando se stesso come « sacerdote poeta, l'unico che non mentì, e che nacque sempre in mezzo all'umanità nei peggiori periodi dei suoi tremendi errori » (10).

Dato il concetto come velo di Maya la musica è allora costruita come un rito iniziatico, avente per oggetto la rivelazione dell'ultima e inesprimibile verità: *l'uno, il tutto*, dei misteri pagani.

« Mediante la musica — sostiene Wagner — si giunge a toccare la radice di ogni vera conoscenza del mondo secondo la sua essenza e il suo aspetto fenomenico: il riconoscimento dell'unità di tutto ciò che vive e dell'illusorietà della nostra ragione, che ci mostra quell'unità sotto l'aspetto di molteplicità e diversità senza fine». (11)

Come il bramano, di fronte alla sterminata molteplicità delle forme esclamava: «questo sei tu!», risvegliando nell'ascoltatore la consapevolezza immediata della verità così opera la musica: mediante quella che potremmo chiamare la sensazione apodittica.

Da questa verità il fondamento dell'ethos wagneriano nella mitezza: posto che ogni singolo s'identifica alla totalità delle esistenze soggette al martirio del divenire, «la pace dell'incomposto desiderio e della tensione senza fine può ottenersi soltanto mediante il più rigoroso esercizio della mitezza e della compassione verso tutti i viventi». (12)

La struttura della grande paideia wagneriana è quindi una doppia dialettica: la dialettica che oppone la rivelazione misterica al concetto della ragione e la dialettica che oppone il tutto alla persona.

Ma dire che la persona, in quanto prodotto dell'errore è causa della tensione senza fine e quindi del male significa attribuire un essere al male e in ultima analisi, dato che tutto il mondo è soggetto alla legge del divenire identificare l'essere e il male.

Ora lo schema di tutti i drammi wagneriani è la storia dell'eroe predestinato che svolge la sua esistenza contro due nemici: l'inganno della ragione e l'inganno delle forme viventi che soggiaciono alla ragione.

Intendiamo dire che i drammi wagneriani sono la rappresentazione

di un vero percorso iniziatico: la serie dei passaggi che l'eroe compie dalla esistenza condizionata alla libertà assoluta, dal «samsara» al «nirvana».

Ogni situazione di oscurità è superata dall'eroe (e però dal pubblico che assiste alla rappresentazione del mistero) mediante la musica, il leit motiv che irrompe, come specie ineffabile della reminiscenza platonica, laddove la ragione impedisce di avanzare, finchè la realtà noumenica, il principio che incantena gli esseri al dolore si rivela compiutamente.

L'ultimo anello di questa catena logica sui generis è l'azione pura: il rovesciamento della noumenica volontà di vita. Quando l'eroe predestinato, quando Parsifal conosce il suo esser identico al principio di tutte le cose egli può redimere il mondo annullando la volontà di vita nella trasfigurante volontà del nirvana. Egli distrugge in sé il desiderio cieco e proietta questa distruzione purificatrice sopra il mondo: la finitudine è così dissolta magicamente, il grande nemico, Klingsor, colui che regna sul giardino della sensualità e del delitto precipita nel nulla e la natura trascende se stessa.

Il rito consacratorio dell'eroe al nirvana assume quindi un rilievo cosmico, «politico» per così dire: Parsifal che distrugge l'incantesimo della volontà personale è anche l'eroe vagheggiato dal paganesimo, colui che restituisce il mondo all'età dell'oro. E, alla fin fine, l'alternativa immanentista alla salvezza cristiana.

Ora l'originalità di Wagner per rispetto alla filosofia schopenhaueriana consiste appunto nel tentativo di assumere un Cristianesimo ridotto alla immanenza e al «socialismo» come criterio politico.

Wagner non faceva mistero della sua profonda convinzione di essere il vero interprete del Cristianesimo umanizzato e dichiarava esplicitamente: « a noi fu il salvatore stesso che disse di cantare e far risuonare tutte le corde della nostra sete, della nostra fede e della nostra speranza. La Chiesa di Cristo ci ha tramandato la sua più nobile eredità nello spirito che tutto soffre tutto dice e tutto canta. Uscita dalle mura del tempio la sacra musica dovrebbe penetrare, vivificandolo, ogni spazio della natura, insegnando all'umanità bisognosa di salvezza un nuovo linguaggio, nel quale può esprimersi con inequivocabile chiarezza ciò che non conosce limiti... Oltre ogni limitazione del concetto il musico veggente ci soccorre, rivelando l'inesprimibile: e noi avvertiamo, come in presagio, sentiamo e vediamo che anche questo mondo della volontà, a cui sembra di non poter mai sfuggire, è soltanto uno stato, qualcosa che dilegua davanti all'Uno: io so che il mio redentore vive! ». (13)

Se non che le pretese deliranti di un simile redenzionismo urtavano contro la fede comune nel Dio personale. Wagner identifica questo ostacolo negli ebrei, in quanto popolo dell'Antico Testamento. E afferma: «ciò che ha condotto fino all'ateismo pronunciato dei nostri tempi fu il collegamento, imposto con tirannica violenza, della divinità in croce con il creatore del cielo e della terra ebraico, dio iracondo e vendicativo, il quale sembrò aver maggior fortuna del misericordioso salvatore dei popoli, offerti in sacrificio agli uomini. Ma quel dio venne in realtà ripudiato dagli artisti: egli non poteva dir molto all'animo dei credenti anche se offerto con tutti i lenocini di un'arte corrotta ». (14)

La successiva, violentissima polemica wagneriana contro gli Ebrei ha questa radice teologica: se gli ebrei hanno annunciato al mondo l'idea nefasta secondo cui l'Assoluto è un Dio personale e vero essi sono la causa della illusione che incatena il mondo all'arbitrio della volontà cieca di vivere. Gli ebrei, in quanto popolo della Bibbia, in quanto negazione della verità del Cristianesimo umanizzato, sono il Grande Nemico.

Riprendendo l'invettiva che il paganesimo aveva lanciato contro i cristiani Wagner definisce gli ebrei come nemici del genere umano e come nazione del «complotto», sottolineando come la forma della malvagità ebraica sia la fede egoistica nel Dio personale: «le stirpi ebraiche sono in realtà rimaste, nonostante la diaspora, fino al giorno d'oggi una sola cosa con le leggi mosaiche, mentre la nostra civiltà è nella più stridente contraddizione con la dottrina del Cristo. Ed ecco che, come risultato di questa cultura, appare chiara agli ebrei, che sanno tirare le somme, la necessità di fare guerre come di ottenere vantaggi economici». (15)

Ora, posto che la dottrina del Dio personale s'incarna negli ebrei come volontà di sfruttamento e di violenza e cioè che la fede in un Dio personale è la causa della divisione dell'uomo dall'uomo, dell'egoismo sfrenato, delle guerre imperialistiche appare chiaro che ogni rivoluzione risanatrice è radicata nell'antiteologia. Come nella Tetralogia nibelungica la maledizione dell'oro si dissolve nell'attimo in cui avviene il crepuscolo degli dei così, nella storia, la distruzione del capitalismo è possibile solo mediante la distruzione del popolo della Bibbia.

La dialettica socialista del capitale e del lavoro si trasforma in Wagner nella dialettica del gentile e dell'ebreo, nella lotta mortale tra l'uomo-dio, l'ariano, e l'uomo corrotto dall'idea di Dio, l'ebreo.

Hitler era solito dire che non è possibile comprendere la Germania nazionalsocialista se prima non si comprende il genio di Wagner.

E, in realtà, sul fondamento della mistica anti-ebraica, Wagner ha costruito quello che sarà poi il pilastro dell'ideologia nazista: l'idea secondo cui il popolo tedesco sarebbe destinato a diventare il popolo messianico, l'incarnazione dei suoi eroi mitologici, la massa consacrata a liberare il genere umano dall'egoismo.

Secondo Wagner il popolo tedesco ha in sé latente il divino spirito della rivoluzione: esso vive in una mistica e inconscia unione con la volontà, laddove gli altri popoli hanno perduto il rapporto con la natura primordiale a causa della loro bramosia individualistica e a causa delle loro aberrazioni teologiche.

L'immagine che Wagner dà del popolo tedesco è quella di Barbarossa dormiente nella foresta, cioè di una forza conquistatrice e redentrice che attende soltanto la parola magica che ridesta alla vita, cioè il mistico suono delle composizioni wagneriane.

« Il popolo — scrive Wagner — è composto di coloro che agiscono istintivamente. E la rivoluzione è il movimento della massa per l'acquisto e l'impiego della forza fino allora nelle mani dell'unità. La massa raggiunge la stessa forza dell'eroe singolo e solo sotto questo aspetto è possibile la libertà » (16).

Pertanto la politica deve avere un doppio movimento: il risveglio della Germania al suo compito messianico, all'assunzione della forza che è propria dell'unità e la redenzione, e la sublimazione del mondo ad opera della potenza tedesca.

Ora il cuore dell'ideologia nazionalsocialista è la ripetizione, in uno stile ampolloso, burocratico e venato di positivismo, delle idee politiche e religiose di Richard Wagner: la purificazione della razza eletta e la purificazione del mondo.

Scrive Hitler, nel *Mein Kampf*: « La filosofia nazionalsocialista del Volk crede fermamente nella necessità della sublimazione dell'umanità e solo in essa vede la premessa indispensabile, la ragion d'essere dell'umanità ». E aggiunge, in perfetta sintonia col mito wagneriano circa l'ebreo come Grande Nemico: « Tuttavia la filosofia del Volk non può riconoscere il diritto di qualunque idea d'ordine etico che rappresenti un pericolo per la vita razziale dei propugnatori di un'etica superiore, perché in tal caso in un mondo bastardizzato i concetti di tutto ciò che è umanamente bello e sublime, tutte le prospettive di un avvenire idealizzato per l'umanità andranno per sempre perduti ».

E' perciò in vista della sublimazione dell'immanenza che viene giustificata la politica razziale: « Una concezione della vita in funzione del Volk è conforme alla più intima volontà della natura, in quanto ripristina il libero gioco delle forze che dovranno portare a una selezione razziale sempre più spinta. I migliori elementi dell'umanità, una volta raggiunto il possesso della terra, avranno finalmente via libera per svolgere un'attività in domini situati in parte al di sopra e in parte fuori da quello a cui l'uomo ha normalmente accesso ».

Si affaccia qui la profezia circa una superumanità planetaria che, come vedremo, ricorre frequentemente nei messaggi della cultura di massa contemporanea: « Abbiamo il presentimento che in un lontano futuro l'umanità dovrà affrontare problemi che solo una razza superiore, divenuta padrona di altri popoli e avendo a disposizione i mezzi e le possibilità dell'intero pianeta potrà realizzare ».

In questa luce la politica di potenza perseguita da Hitler e la guerra stessa del nazionalsocialismo rivelano la loro più profonda e malvagia natura: quella di opera della religione umana, di guerra santa per liberare l'umanità dalla fede in Dio e dal popolo che ha introdotto questa fede nel mondo. Più esattamente come azione magico-progressiva, avente per fine remoto la conquista del mondo alla volontà prometeica dell'uomo.

Ora sulle ceneri dei crimini nazisti e sulla falsariga di un ambiguo orrore per essi il pensiero contemporaneo riprende i concetti della cultura massiva a partire dal mito dell'umanità come ordine al corpo mistico dell'immanenza.

« Ut unum sint »: su questa volontà di unire gli uomini senza il Cristo divino, le più diverse scuole filosofiche oggi concordano in modo davvero impressionante, tanto che il nostro tempo si potrebbe definire come il tempo della rinascita del cosmopolitismo magico-pagano.

Scrive, ad esempio, l'esistenzialista Karl Jaspers: « Se la storia universale, nel suo insieme, procede dall'Uno verso l'Uno, lo fa in modo tale

che tutto quanto è a noi accessibile si trova tra questi due poli estremi. E' un divenire di più unità, un'entusiastica ricerca dell'unità e poi di nuovo un'appassionata frantumazione di unità. Così l'unità più profonda si eleva a religione invisibile, al regno degli spiriti che s'incontrano e appartengono l'uno all'altro, al regno segreto dell'apertura dell'essere nella concordia delle anime » (17).

Ora, secondo Jaspers, questa prospettiva unitaria, non è tanto opera dello spirito quanto della tecnica, che è implicitamente definita come deus ex machina. La formula della feticizzazione dei mass-media è la seguente: « La tecnica ha portata all'unificazione o "planetarizzazione" del globo con il consentire un'inaudita rapidità di comunicazioni. La storia della unica umanità è cominciata. Uno stesso destino la governa tutta. Gli uomini di ogni parte del mondo sono in grado di vedersi... L'unità politica della terra può essere solo questione di tempo. Essa sarà imposta da una volontà di potenza e di dominio che secondo tutte le analogie storiche è sempre presente e ha come suo obiettivo, più o meno cosciente, il massimo impero mondiale conseguibile in un dato momento e poi dalla volontà di pace, che cerca una vita immune dall'angoscia in un ordinamento del mondo» (18).

In sostanza: la tecnica delle comunicazioni sta togliendo dal mondo il limite della particolarità e la presenza dell'angoscia. La cultura di massa è la radice della pace e dell'unità.

Del tutto simile a quella di Jaspers è l'idea che Teilhard de Chardin prospetta in quella « terra di nessuno » che è l'evoluzionismo cristiano: « La Umanità di domani, una super-Umanità molto più cosciente, molto più potente, molto più unita della nostra, esce dai limbi dell'avvenire, prende forma sotto i nostri occhi. Simultaneamente nel nostro intimo sentiamo che per arrivare al nucleo di quel che siamo non basta associare la nostra esistenza a poche altre ma *dobbiamo diventare un'unità con tutte.* Da questo doppio fenomeno esterno e interno resta da concludere soltanto questo: quel che la vita ci chiede di fare per essere è di incorporarci e subordinarci a una totalità organizzata di cui noi siamo cosmicamente le particelle coscienti » (19).

E non solo: definito lo spirito dei tempi « come invasione accelerata del mondo umano da parte delle potenze di collettivizzazione » Teilhard giunge ad affermare: « se contro questa deriva verso il collettivo i nostri istinti individualistici si rivoltano è una rivolta vana e ingiusta. Vana, perché nessuna forza al mondo saprebbe sottrarsi a quella che è la forza stessa del Mondo. E ingiusta perché il moto che ci trascina verso forme superorganiche non tende, per natura, se non a farci completamente umani. Svegliarci tutti al senso ed al sentimento di questa economia profonda vuol dire ipso facto permettere alla collettivizzazione umana di superare la fase forzata in cui si trova per entrare nella fase libera: quella cioè in cui gli uomini, avendo finalmente capito che essi sono gli elementi solidali di un tutto convergente e disponendosi di conseguenza ad amare quei determinismi che li vincolano, l'unanimità delle affinità e delle simpatie finirà per sostituirsi alle potenze coercitive » (20).

Il compimento pseudoscientifico di tali miti è la sociologia, e in particolare la sociologia di Levy-Strauss, che pretende di abolire l'antinomia

cultura-natura (o più esattamente: concetto-sentimento), mediante una scienza del linguaggio, l'analisi strutturale, capace di impadronirsi della logica naturale, cioè di quel pensiero istintivo e primordiale che Schopenhauer e Wagner attribuivano alla musica.

L'applicazione concreta di questa scienza ha infatti consentito un'indefinita estensione del termine « cultura », che oggi è usato correntemente per indicare ogni determinazione istintiva, ogni movimento impersonale dello spirito umano. E, in particolare ha consentito l'ingresso nella storia di un pensiero sui generis dei fenomeni massivi: il cinema, le canzonette, la pubblicità, le confidenze dei rotocalchi, gli esodi domenicali, gli slogans politici, le riprese televisive.

« La lettura del giornale è la lettura dell'assoluto ». Quella che per Hegel era una semplice boutade diventa così il criterio dello heghelismo sociologico di Edgard Morin: la filosofia del tempo si deduce dai films da Antonioni e di Brigitte Bardot, dai romanzi di Sartre e dai fumetti di Nembo Kid, dai commenti di Ugo Zatterin e dalle canzoni della linea verde, dalle marce di Bertrand Russel e dalle gite a quelle moderne Termopili che sono i Castelli romani.

A conclusione di un capitolo intitolato all'anima della tecnica scrive infatti Morin: « Nella cultura di massa c'è altro, un al di qua e un al di là, che la tiene legata al divenire profondo dell'umanità, qualcosa di nascosto come un seme nel buio profondo dei miti dell'individuo privato. Sotto la determinazione individualistica, fusa, mescolata, scorgiamo l'attesa e la ricerca millenaria di una maggiore bontà, pietà e amore nel mondo. Nell'uomo che sembra doversi nascondere come un eremita sotto i suoi eterocliti oggetti di proprietà, scorgiamo la cieca aspirazione alla comunicazione con gli altri, nel piccolo borghese televisionario una relazione, per l'appunto mediante il video, col cosmonauta che naviga negli spazi. Che diverranno questi fermenti, queste linfe, mentre l'uomo sarà sempre più preso dalla prodigiosa avventura tecnica che gli apre non soltanto gli orizzonti cosmici, *ma le possibilità di una trasformazione interna radicale*, di un mutamento inaudito?...

Forse, già sotto i nostri occhi e per frammenti si profila l'abbozzo scimmiesco — il cosmopiteco — di un essere (dotato di maggior coscienza e amore?) che potrebbe affrontare il divenire e assumere una condizione cosmica » (21).

E' quindi più che legittimo affermare che il pensiero ateo contemporaneo applica ai mass-media (e ai mezzi audiovisivi in particolar modo) quel potere mistagogico e, appunto, massificante che Schopenhauer e Wagner applicavano alla musica e che, però, il nostro tempo sta preparando un nuovo ciclo dell'irrazionalità.

La decadenza del cinema a fenomeno di ipnosi anti-umana, così ben visibile nei films di Antonioni, di Bergman e di Fellini sono già un segno. E sono un segno i motivi nichilisti ripetuti nei canti di una gioventù che assume la sapienza del wagneriano crepuscolo degli dei come segno del proprio orgoglio e della propria falsa volontà di pace.

Certo; questa « cultura » non ha ancora trovato un Hitler capace di

trasformarla in liturgia politica, in azione sublimatrice e unificatrice del mondo. Ma questo è solo per la Grazia divina che ha finora impedito che gli uomini abbiano un führer capace di mutare in sangue la loro stoltezza, il loro rifiuto della ragione e la loro volontà di essere unità senza Dio.

PIERO VASSALLO

---

1) A. Schopenhauer, «Il mondo come volontà e rappresentazione», libro III, pag. 52.
2) Id., id.
3) Id., id.
4) A. Schopenhauer, « Parerga et paralipomena », pag. 28.
5) Id., id.
6) A. Schopenhauer, «Il mondo come volontà e rappresentazione», libro III, pag. 36.
7) A. Schopenhauer, «Il mondo come volontà e rappresentazione», libro III, pag. 44.
8) Id., id.
9) R. Wagner, « Religione e arte », Ed. Volpe, Roma, 1963, pag. 15.
10) Id., id. pag. 44.
11) Id., id. pag. 17-18.
12) Id., id. pag. 19.
13) Id., id. pag. 47.
14) Id., id. pag. 8.
15) Id., id. pag. 66.
16) Peter Viereck, « Dai romantici a Hitler », Einaudi, 1948, pag. 121.
17) Karl Jaspers, « Origine e senso della storia », Milano, 1965, pag. 334.
18) Id., id. pag. 246.
19) Pierre Teilhard de Chardin, « Réflexions sur le bonheur », Ed. du Seuil, Parigi, 1960, pag. 57.
20) Id., « Le phénomène humain », Ed. du Seuil, Parigi, 1955, pag. 189.
21) Edgard Morin, « L'industria culturale », Bologna, 1962, pagg. 186-187.

RECENSIONI

JOHN HENRY NEWMAN: « LO SVILUPPO DELLA DOTTRINA CRISTIANA » - trad. it. di Alfonso Prandi - Soc. ed. Il Mulino - Bologna 1967.

L'introduzione nella cultura italiana di questa prima e fondamentale Apologia del Newman ha di fatto un valore di attualità. Ci troviamo di fronte ad una apologetica fondata sulla Chiesa in se stessa, apologetica che fu poi incoraggiata dallo stesso Vaticano I, il primo dei concili ecclesiologici.

Riferendo l'apologetica del Newman alla dottrina delle note della Chiesa, si vede che essa è in particolare rapporto alla nota di *cattolicità*. La struttura dell'argomento del Newman è infatti la seguente. Una divina Rivelazione che sia affidata a un corpo *sociale, universale,* che sia la norma unificatrice di una pluralità di persone e di società, collocate in tempi diversi e in religioni diverse, verrà confrontata con una serie di problemi intellettuali propri di questi popoli e di questi tempi: dovrà dunque necessariamente variare materialmente per restare identica a se stessa *formalmente*. Così come il principio di identità formale è conservato dalla natura umana sia in sé che nei singoli individui, e dalle singole individualità in quanto tali, nonostante i mutamenti materiali che la conservazione della esistenza impone. Il criterio dunque per accettare l'identità di un *corpus christianorum* del secolo XIX con il *corpus christianorum* del primo o del terzo secolo non può stare nella *identità materiale,* che è impossibile e anzi significherebbe la falsificazione reale della continuità, ma nella *identità formale*. L'idea di un puro ripristino della Chiesa delle origini è un'idea impossibile perché è un'idea falsa.

Il problema, dunque, per il Newman, è la determinazione dei criteri di distinzione tra la *crescita* e la *alterazione*.

A tale fine egli stabilisce sette criteri: la *permanenza* di un unico tipo; la *continuità* dei principi; il potere di *assimilazione;* la *coerenza logica;* l'*anticipazione* dello sviluppo futuro; l'azione *conservatrice del passato;* il *vigore perenne*.

La forza di questi argomenti appare a chi già crede in una Rivelazione divina attraverso Cristo e si pone il problema di ritrovare, nelle divisioni del *corpus christianorum,* la Chiesa una a cui Cristo ha promesso, nella persona di Pietro, *l'indefettibilità*.

Essi hanno certo un valore in sé: ma nelle discipline storiche e morali non ci si attiene ad evidenze di tipo empirico o matematico che la natura stessa dell'oggetto esclude. E' difficile però che una apologetica storica venga intesa di per sé da uno spirito educato da una filosofia e da una prassi sensista e materialista.

Visto come *apologeticum ad christianos separatos,* il testo newmaniano manifesta ancora oggi tutta la sua forza. In realtà tutte le obiezioni dei cristiani separati alla Chiesa Cattolica Romana sono relative a supposte alterazioni della Rivelazione da essa perpetrate.

Particolare vigore ci sembra abbia lo svolgimento del secondo dei criteri di distinzione tra lo sviluppo e l'alterazio-

ne proposti dal Newman: la determinazione dei principi dottrinali costitutivi della dottrina cristiana: dogma, fede, teologia, sacramento, ispirazione divina della Scrittura, Corpo Mistico e grazia, ascetismo, malizia del peccato, estensione della salvezza al corpo.

Questi principi si integrano l'uno con l'altro, costituiscono il fondamento dell'unità della dottrina cattolica: un dogma non può essere dedotto da un altro ma vi è legato da una convenienza. Questa ragione di convenienza è percepita dall'intelletto illuminato dalla Fede e certificato dalla Gerarchia.

La dottrina cattolica è un'unità dottrinale, non una unità deduttiva. Le sue parti si corrispondono come le membra di un corpo, non come un insieme di proposizioni concatenate.

Ciò si fonda a un tempo sul suo carattere di Mistero Rivelato e sul suo carattere di legge di un corpo sociale. E' il Mistero che fonda l'umanità, la convenienza alla totalità dell'uomo, propria della dottrina cattolica. Il più piccolo dei cristiani è creativo, originario e al tempo stesso ordinato nella testimonianza alla completezza e all'integrità della Fede. In ciò raggiunge la sua più alta dimensione umana.

Gli altri criteri guardano piuttosto al comportamento pratico della Chiesa che al suo patrimonio dottrinale.

Naturalmente, lo ripetiamo, un'apologetica non si fonda su dimostrazioni di tipo matematico. Pascal ci ha dato quella stupenda distinzione tra *l'esprit géometrique* e *l'esprit de finesse*, che è la premessa metodica essenziale ad ogni apologia. Il Newman si muove di fatto tutto all'interno di questa prospettiva, ben conscio che ogni oggetto deve essere conosciuto con un atteggiamento dello spirito adatto alla conoscenza dell'oggetto stesso.

In tempi sociologizzanti come i nostri, è meno facile capire questo libro, che ha un così alto sentimento della natura propria della società umana e del carattere spirituale di essa.

Tuttavia esso è un libro universale, che trascende il tempo e le condizioni in cui fu scritto. Nonostante il N. abbia formato il suo pensiero in riferimento all'anglicanesimo, il suo libro vale universalmente nei confronti di tutte le posizioni cristiane. Esso è descrittivo in principio dell'*Una Sancta Catholica et Apostolica Ecclesia:* e in fatto della *Sancta Romana Ecclesia.*

Esso non è, conformemente allo stile del N., un libro di polemica. E proprio questo suo carattere, così fondato su un profondo senso dell'unità dei cristiani di cuore puro nell'unica vera Chiesa Cattolica, anche se da essa materialmente separati, lo toglie al suo tempo particolare e ne fa, meritatamente, un classico, purtroppo poco conosciuto nel nostro Paese, per la formazione e per l'apologetica cattolica.

G. B. B.

HENRY DE LUBAC: « AUGUSTINISME ET THÉOLOGIE MODERNE » - coll. Théologie, ed. Aubier, n. 63 - Paris 1965.

HENRY DE LUBAC: « LE MYSTÈRE DU SURNATUREL » - coll. Théologie, ed Aubier - n. 64, Paris 1965.

Ci troviamo di fronte a due « studi paralleli » per dir così, di storia della teologia: e precisamente, di storia della dottrina della « natura pura ».

Al centro della problematica del padre De Lubac sta il problema del rapporto del Cajetano a S. Tommaso circa il problema del desiderio della visione beatifica. E' dalla distinzione compiuta dal Cajetano circa la natura del discorso tomista (un discorso da teologo, secondo il Cajetano, che parla del concreto ordine della creatura, elevata da Dio all'ordine di grazia, e non da filosofo, che considera la natura così come risulta all'indagine razionale) che nasce la corrente ideale, se possiamo dire così, che prenderà forma nel secolo XVI attorno alla dottrina della natura pura.

La problematica dei teologi della «natura pura» non copre esattamente quella del loro predecessore: è per questo

che il De Lubac ha distinto la sua ricerca in due studi, uno relativo appunto al *desiderium visionis* e l'altro invece alla dottrina della natura pura, nella sua forma definitiva.

Cajetano è mosso ad elaborare quella distinzione da un interesse meramente speculativo. Egli intende esporre un aristotelismo coerente ed autentico, distinguendo nel tomismo il legato filosofico e quello cristiano. Dove può, come in questo caso, egli dà a ciascuno il suo. Sensibile alla coerenza dell'aristotelismo sino a sostenere che essa non può dimostrare l'immortalità dell'anima, Cajetano non può ammettere un desiderio naturale che non trovi nella natura che lo supporta una potenza attiva, capace di porre in atto la sua inclinazione.

Conseguentemente, egli è indotto a ritenere il desiderio della visione beatifica come un desiderio infuso da Dio nell'anima, la manifestazione psicologica della realtà della sua ordinazione alla vita divina.

Questo è appunto conservare la continuità dell'aristotelismo e salvare la possibilità di un discorso filosofico aristotelico autonomo per rispetto al tomismo.

La filosofia ha dunque per oggetto una natura pura conoscibile mediante astrazione. Tutto il « resto » è affidato alla Fede e dunque al teologo. Ci troviamo di fronte all'affermazione della possibilità di uno studio scientifico ed immanente della realtà umana: del resto l'aristotelismo di Aristotele aveva solo in qualche modo trasceso questo orizzonte (anche a non considerare la ipotesi dello Jaeger che vede nelle tensioni aristoteliche verso il mondo non sensibile la decrescente influenza della eredità platonica).

La « natura pura » è già dunque costruita all'interno della distinzione che il Cajetano fa nel discorso di S. Tommaso: abbiamo così un tentativo di salvare, mediante il lato filosofico del tomismo, la dottrina averroista, insegnata a Padova dal Pomponazzi, della doppia verità. Così come dunque il Cajetano costruisce la sua dottrina, essa è l'eredità di quella convivenza della teologia con la forma averroistica dell'aristotelismo che aveva appunto trovato le sue sedi nelle università.

In questo senso il padre De Lubac ha ragione nel contrapporre S. Tommaso al Cajetano: perché S. Tommaso non è un « aristotelico » nel senso del Cajetano, ma usa di Aristotele per illustrare razionalmente il contenuto della Rivelazione, laddove esista questa possibilità.

Si potrebbe approfondire la differenza del concetto di beatitudine in Aristotele e in S. Tommaso e, in ultima analisi, la differenza del concetto di fine. Si vedrà che la beatitudine è per Aristotele soprattutto un perfetto agire, per S. Tommaso un perfetto ricevere. La vita contemplativa è certo considerata da Aristotele, ma esattamente per essere posta al limite dell'umano. La virtù e la città sono per lui la pienezza umana: il fine è la perfezione dell'atto proprio del soggetto. Il fine è compiutamente immanente alla natura e coincide con il perfetto svolgimento di essa.

Non era questo il concetto platonico, che Tommaso ritrova attraverso Agostino, conformemente, questa volta, alla testimonianza autonoma della dottrina rivelata. Se vi è un atto passivo nella concezione tomista, questo è proprio la visione beatifica, in cui Dio è l'oggetto immediato, senza specie, e dunque senza azione umana, del nostro intelletto.

Il fine per Tommaso è trascendente l'uomo e viene dunque ricevuto in un atto di comunicazione. Nella Contra Gentes, come E. Gilson ha chiaramente sottolineato nel t. XXXI degli *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen-Age*, pp. 72 sg. S. Tommaso ha svolto una dottrina della tendenza universale all'assimilazione al divino. Omnia volunt assimilari Deo. Tutto tende a unirsi alla trascendenza. Il mondo è tutto rivolto verso l'alto. Il fine trascende la natura: questo trascendimento si compie effettivamente negli esseri intellettuali. La lettura neoplatonica ed araba dell'aristotelismo, che aveva condotto a una ben diversa filosofia, consonava con questo concetto dell'unione, e non con quello dell'azione come perfezione. Basti

vedere il «De intellectu et intelligibili» di S. Alberto, che rimane su un piano puramente filosofico in un modo estraneo al tomismo, per vedere la forza di questa dottrina della beatitudine come unione a ciò che è superiore. E basti pensare all'influenza, su Tommaso e sul M. E. occidentale, dello ps. Dionigi, dove la perfezione è sopratutto una recezione.

Ci troviamo dunque di fronte a due diverse concezioni del fine, e dunque della beatitudine.

E anche a due diverse concezioni del rapporto tra filosofia e teologia. Questa seconda diversità è comandata dalla stessa diversità delle filosofie: l'una infatti è organicamente aperta verso la trascendenza, appunto perché la riconosce come fine, l'altra invece deve essere situata nei confronti della trascendenza in funzione di principii, in essa non immanenti o, almeno, non espliciti. S. Tommaso ha interamente ricuperato l'eredità platonica, oltre a quella aristotelica: l'ha ricuperata attraverso S. Agostino, attraverso la tradizione patristica. La concezione cristiana della grazia spezza il pericolo del neoplatonismo, specialmente del neoplatonismo passato attraverso gli arabi: quello di affermare l'omogeneità tra il divino e lo spirituale creato, e di fondare la necessità del ritorno a Dio, dell'assimilazione al divino propria dello spirito, su una omogeneità di natura. La gratuità assoluta della grazia esclude qualunque omogeneità naturale e risponde alla severa dottrina sulla trascendenza di Dio, Ipsum Esse. Tutti i dati della Rivelazione sono qui posti in gioco per garantire una soluzione propria e armoniosa del problema.

P. De Lubac ha dunque ragione nel sottolineare la contraddizione tra la tradizione tomista che si fonda sul Cajetano e la tradizione di cui Tommaso è custode ed interprete. La dottrina tomista sul *desiderium naturale* è contraddittoria solo se si assumono come tomistici due postulati, che sono del tomismo derivato dal Cajetano ma non sono di S. Tommaso: cioè appunto il concetto di beatitudine come atto proprio della natura, esercizio plenario dei suoi principi costitutivi, e il concetto di una conoscenza della natura umana fondata sulla sola filosofia.

Ciò che porterà avanti, storicamente, la posizione del Cajetano è la controversia antibaiana. E' a Lovanio che la dottrina della natura pura svolge la sua carriera in questo senso.

Tutte le proposizioni condannate da S. Pio V affermavano che la vita eterna era dovuta all'uomo per legge naturale: e per vita eterna si intendeva quella promessa dal Vangelo.

La dottrina tomista tradizionale offriva certo un solido fondamento alla gratuità della grazia, posto anche il *desiderium naturae*. Se contro l'idealismo ed il neoplatonismo rinascimentale, l'aristotelismo non fosse sembrato con tanta sicurezza vero e ortodosso, probabilmente non si sarebbe cercato di confutare filosoficamente il baianesimo, mostrando, sul piano del puro ragionamento filosofico, che cosa era la natura e quale era il suo fine. Bellarmino e Suarez si movevano al riguardo sul piano del più stretto aristotelismo. E ormai la scuola domenicana leggeva S. Tommaso solo attraverso il Cajetano. Bañez, Suarez e Molina avevano un identico concetto di natura: quello aristotelico. Proprio su questo terreno di filosofia scientifica, che non conosce praticamente altra forma di causalità trascendente che la causa efficiente, intesa in un modo tale che essa si riconduca semplicemente alla causa motiva (e quindi non conservi più direttamente la sua propria riferibilità alla causalità totale, Iddio) doveva nascere la controversia *de auxiliis*.

Il tema di ricerca storica scelto dal padre De Lubac si rivela dunque nodale per lo sviluppo teologico. Anche se i due scritti restano piuttosto sul piano della storia della teologia, che in quello della teologia propriamente detta, essi costituiscono un notevole contributo a quel problema della nostra divinizzazione che sembra sempre più il problema di una teologia come quella del nostro tempo, centrata sull'approfondimento del mistero della Chiesa.

G. B. B.

KARL RAHNER: « TU SEI IL SILENZIO. MEDITAZIONI TEOLOGICHE »- Editrice Queriniana - Brescia - marzo 1967, III edizione - pp. 83.

Dice il Vangelo secondo Giovanni: in principio era il Verbo. Dio è parola. Afferma Karl Rahner: tu sei il silenzio. Dio è non-parola: « tu mi spingi sulle tue vie, che menano solo nella strana oscurità della tua notte, che a te solo è luce » (pag. 6).

Certo: confrontare la parola che è da Dio con la parola che è dall'uomo è terribile e umiliante, perché colui che confronta ha, subito, dinanzi a sé il numero delle parole insensate che ha detto, dei pensieri stolti che ha coltivato, delle miserie che macchiano ogni sua giornata. Il cuore umano, la piccolezza del cuore umano è per istinto dalla parte dell'uomo. E poi Rahner è certamente un uomo di grande qualità, uno fra i più seducenti e abili scrittori moderni di teologia.

Le sue frasi sono sempre un'ottava più in alto del comune discorso teologico, hanno la magia della scrittura moderna, quell'oscillare tra suono e concetto che significa, alla perfezione, l'ambiguità e la grandezza della natura umana. Hanno la bellezza umana, appunto, e forse, una delle forme più pure della bellezza umana: la coscienza infinita della finitudine.

Ma non hanno la bellezza di Dio, la infinità luminosa per cui le umili e perfino sgrammaticate pagine della piccola Teresa danno al cuore dell'uomo, alla coscienza finita dell'uomo la certezza infinita dell'infinità.

L'intelletto di Rahner intravede questa gioia infinita, la accoglie come misura del suo filosofare: « tu mi dici sempre tutto: la tua infinità. Ma questa parola annienta ogni consiglio del mio essere finito. E così tu sei la perenne minaccia nella mia vita, e la fine di ogni mia sicurezza » (pag. 17).

Il suo cuore, però, è al di qua dell'infinito, per così dire « barricato » di essere come gli altri, « così come gli altri mi appaiono » (pag. 7).

E siccome la superficie degli uomini è una volontà di chiudere l'esistenza nell'angustia della mondanità, nella comunione col mondo ecco che Rahner implora Dio affinché gli sia dato il segno gregario, anzi: che Dio stesso divenga per lui il segno di una pacifica convivenza col mondo: « mi devi dire una parola che significhi una cosa sola, una cosa che non sia tutto. Tu devi, affinché cessi da me il terrore della tua infinità, ridurre finita la tua infinita parola, che possa entrare nella mia piccolezza, che le si adatti senza distruggere la piccola dimora in cui solo può vivere il mio essere finito. Allora la potrò comprendere, senza che l'infinità tua e della tua parole metta la confusione nel mio spirito e l'angoscia nel mio cuore. Nel tuo « verbum abbreviatum », nella tua parola rimpicciolita, che non dice tutto ma che io posso intendere, io ritroverò ancora il respiro » (pag. 17).

C'è bisogno di dire che, qui, è perfettamente rovesciato il « cupio dissolvi », cioè la legge della vera mistica cristiana? E che questa « parola rimpicciolita » è lo schema di un cristianesimo adattato al mondo, servo di due padroni, misura di due grandezze irriducibili?

Rahner giunge ad affermare, con una chiarezza di cui gli si deve dar atto, che questa parola rimpicciolita è la parola del Cristo: il Vangelo è l'infinito ridotto alla finitudine: « Tu sei venuto in parola d'uomo. Poiché tu, infinito, sei il Dio di nostro Signore Gesù Cristo. Egli ci ha parlato in parole d'uomo... E Gesù mi ha detto davvero che « egli mi ama e la sua parola è uscita dal suo cuore di uomo. E questo cuore è il tuo cuore, tu Dio di nostro Signore Gesù Cristo. E il cuore umano del tuo Figlio è indicibilmente più ricco solo in amore, più grande in quella bontà che è solo bontà e amore e non cela in sé la terribile tua infinità, che è sempre tutto » (pag. 18-19).

Su questa linea Rahner giunge a sfiorare il cuore eretico della filosofia moderna, l'idea di una dialettica tra Dio, inteso come totalità e ambiguità dell'essere, e il Cristo, inteso come espressione della bontà e della « non-violenza »: « non dire tutto quello che sei nella tua infinità» invoca Rahner «dimmi solo che mi ami, dimmi che sei

buono con me. Dimmelo, ma non nel tuo linguaggio divino, in cui il tuo amore significa sempre l'inesorabile tua giustizia e la tua potenza distruggitrice: dimmelo nella mia lingua, ché io non abbia a temere che il nome dell'amore nasconda in sé altro che la tua bontà e la misericordia tua dolce » (pag. 18).

Ora la formulazione di questo pensiero è, se così può dirsi, una teurgia alla rovescia, un grido magico per allontanare Dio, quel Dio in cui la potenza distruggitrice è infinito amore: « poi vidi un cielo nuovo e una nuova terra, perché il primo cielo e la prima terra erano spariti e il mare non esisteva più. Allora vidi la città santa, la nuova Gerusalemme, che scendeva dal cielo, pronta come una sposa, da presso Dio. E udii venire dal trono una gran voce che diceva: ecco il tabernacolo di Dio fra gli uomini. Egli abiterà con loro, essi saranno il suo popolo e Dio dimorerà con gli uomini. Egli asciugherà ogni lacrima, e non vi sarà più morte, né lutto, né grido, né pena esisterà più, perché il primo mondo è sparito » (Apoc. 21, 1-4).

Il dramma interiore, l'indicibile sofferenza che segna la ricerca di Rahner ha questo fondamento: rifiutare Dio come Re della seconda terra. Darsi al teilhardiano « amore del mondo » al punto di temere l'amore divino che distruggerà il mondo delle lacrime, della morte e del grido per creare un mondo di pura gioia. In altre parole; ridere della resurrezione secondo la sapienza della filosofia umana. Non accettare il Cristianesimo come scandalo.

E voler tuttavia il nome cristiano. « Ah, Signore Dio, io non mi meraviglio se le mie preghiere ricadono a terra senza arrivare presso di te ». (pag. 21). C'è un'inconsapevole, dolorosa auto-ironia nell'esclamazione di Rahner: l'infinito non risponde alla preghiera che gli offre la finitudine come abitacolo. La sapienza di Dio tace di fronte al grido della sapienza umana. E la sapienza umana giunge all'estrema tensione, quella che consiste nel recalcitrare conoscendosi come stoltezza.

In questo senso certe pagine di Rahner sono veramente esemplari: « brivido e orrore provo io della mia profondità che non è che lo spirito sciatto di un uomo. E un'interiorità in cui non trovo che me stesso, svuota il mio cuore anche più di ogni distrazione e di ogni abbandonarmi alle cose del mondo » (pag. 22).

E nonostante questa coscienza del proprio nulla: «io sarei contento di una preghiera o di un'altra, purché giungessi a darti pregando quello che solo tu vuoi: non pensieri, affetti e propositi ma me stesso. Ma a questo appunto non riesco » (pag. 25).

C'è dunque nell'opera di Rahner uno spiraglio di luce ed è la vaga e contrastata volontà di dimenticare la propria sapienza per accettare la filosofia come « donum Dei »: « quante cose sono mai passate per la mia anima e per la mia mente, quante ne ho imparate, mio Dio!... ma il meglio delle cose che io ho mai saputo è, per lo più, che si possono dimenticare, è che si vede chiara la povertà loro e della loro scienza... Veramente, mio Dio, il solo sapere è nulla, e finisce tutto nella consapevole amarezza di non riuscire a raggiungere una comunione viva con la realtà » (pag. 30-31).

Queste frasi appartengono a un testo denso di ambiguità, a un ragionamento condotto sul filo di un'eccessiva e arbitraria svalutazione della ragione naturale, la quale (come afferma il concilio Vaticano I) è capace di comprendere l'esistenza di Dio e non è quindi una facoltà capace di toccare appena la superficie delle cose, come afferma Rahner.

Non si può tuttavia negare che Rahner è così giunto a toccare il cuore del problema moderno, quel progetto di rivolgimento del pensiero formulato da Fichte («abbiamo cominciato a filosofare per orgoglio, ora dobbiamo filosofare per salvarci ») e che la filosofia moderna ha lasciato lettera morta.

Filosofare per la salvezza significa infatti abbandonare la propria anima alla mistica che è darsi interamente a Dio, alla dolce e amorevole distruzione che Dio compie dello « homo mendax ».

P. V.

KARL RAHNER: « MAGISTERO E TEOLOGIA DOPO IL CONCILIO » - Giornale di teologia, n. 11 - Queriniana editrice, Brescia 1967.

Si tratta di osservazioni del padre Rahner sulla lettera della Congregazione della dottrina della Fede ai vescovi su errori teologici correnti. La posizione del padre Rahner nei confronti della lettera del Cardinale Ottaviani è la posizione abituale del padre Rahner: cioè ammettere che una medesima formula abbia molti sensi, per cui è possibile salvare una « lettera » però affermando il contrario del suo ovvio significato: e ciò in omaggio al pluralismo delle teologie, frutto della pluralità dei linguaggi. La filosofia di Heidegger sta dietro al pensiero del padre Rahner, attraverso la mediazione del Bultamann, e si traduce nella dottrina di un significato inaccessibile o meglio di un significato raggiungibile attraverso formulazioni teologiche verbalmente contrarie. Ciò consente appunto di accettare una formulazione, il cui senso viene però negato. Il p. Rahner riconosce le teorie denunciate dal Cardinale Ottaviani come erronee, ne afferma l'esistenza in Germania. Ma afferma, dapprima che la loro formulazione è vaga nella lettera del Cardinale, e poi ristabilisce come « problemi genuini » esattamente quegli stessi errori che il Cardinale aveva indicato, naturalmente usando un linguaggio più smorzato ed equivoco. Si veda a p. 44 il discorso sull'inerranza, sull'autocoscienza di Cristo, sul poligenismo, sul rapporto tra autorità della Chiesa e matrimoni misti, in confronto ai punti simili trattati dal Cardinale Ottaviani. L'heideggerismo consente una efficace tecnica del linguaggio, di cui il padre Rahner fa un prudente uso. Una tecnica politica, in fondo, ma politica non di libertà ma di potere.

Se in una lettera agli esegeti egli ha chiesto che essi garantissero ai dogmatici il valore dei loro luoghi teologici, qui si copre dietro agli esegeti e chiede che vengano accettate come genuine esigenze del pensiero quelle forme di minimalismo esegetico, che egli ha altrove deprecato.

Il documento indica poi la linea pratica che il padre Rahner persegue: cioè affidare ogni questione di orientamento al singolo vescovo, anzi alle conferenze episcopali, assistite da commissioni teologiche con autorevolezza determinata: togliere all'imprimatur il suo carattere di certificato di ortodossia. Un esercizio dell'autorità episcopale è ammesso ma viene chiesto che sia tenue nei confronti dei teologi e invece gravoso nei confronti degli « scritti devozionali »: infine i vescovi dovrebbero riconoscere come sostenibile l'opinione appoggiata da un certo gruppo di teologi.

In sostanza, il potere episcopale dovrebbe sussistere e anzi crescere nei confronti del Papa e del popolo: ma diminuire nei confronti dei teologi. Non è irrispettoso verso la « nuova teologia » dire che essa ha un alto senso dei suoi « interessi corporativi »? Nulla di più adatto che il linguaggio politico moderno a parlare di chi, come il padre Rahner, ne usa continuamente nel suo scritto.

G. B. B.

OEUVRES DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN - n. 9 - « SCIENCE ET CHRIST » - ed. du Seuil 1965.

Con *Le Milieu Divin*, questo nuovo tomo degli scritti del padre Teilhard ha per oggetto gli argomenti religiosi: questa volta quelli cristologici. Tutto l'interesse che ha suscitato l'opera del padre Teilhard è relativo infatti al rapporto che egli stabilisce tra la sua visione del mondo e il Cristianesimo; egli infatti pone le sue teorie come suscettibili appunto di esplicitare il Cristianesimo in pan-cristismo, cioè di offrire una nuova teologia del messaggio cristiano.

Appunto negli articoli contenuti nel presente volume, il problema del rapporto tra teilhardismo e cristianesimo è affrontato ex - professo. Il discorso che Teilhard fa in primo luogo è questo: la visione tradizionale

del Cristianesimo è superata. Essa si è legata ad una visione del mondo statica e finita. Ora invece ne è subentrata un'altra, dinamica e infinita. Solidale in una visione superata del mondo, il Cristianesimo non può non trovare nuova vita che esprimendo con le sue parole la nuova visione.

Questa nuova visione del mondo è una nuova religione. Teilhard non si pone qui sul piano di una contrapposizione tra dati scientifici e dottrina tradizionale.

Questo punto di vista è ben lontano: dal suo punto di vista questo problema non è nemmeno proponibile. Non sono dati nuovi che sono affiorati alla conoscenza dell'uomo: è un mutamento radicale dell'orizzonte umano e quindi, praticamente, della umanità in se stessa. E' una nuova coscienza religiosa che è affiorata: non ci si trova, secondo Teilhard, nel rapporto tra modernismo e Cristianesimo tanto di fronte a un urto tra scienza e fede, quanto di fronte a un urto tra due religioni: la religione della « vecchia umanità » e la religione della « nuova umanità ». La scoperta dell'« immensité liée à l'espace: la scoperta dell'« immensité liée et progressive de la durée»: le due combinandosi « dans la perception d'un Univers en croissance globale (Evolution) non sono soltanto un grande evento psicologico, ma ben di più; «par nature elles définissent une religion, puisque le réligieux apparâit par définition des que le Monde est envisagé dans sa totalité et dans sa consommation à venir ». (p. 158).

Qual è l'« operazione » religiosa che il padre Teilhard consiglia? «Il est clair que le Monde naissant (le seul qui compte) serait virtuellement converti d'un seul coup si l'on réconnaissait que la nouvelle divinité qu' il adore est précisèment le Dieu chrétien plus profondement compris» (p. 160).

Per compiere quest'opera il padre Teilhard propone non la riforma della «religione» moderna ma la «riforma» del Cristianesimo.

Il padre Teilhard indica immediatamente i punti chiave di tale riforma: a) la riforma della *philosophia perennis* nel senso di giungere alla affermazione che «le Monde que nous connaissons ne se développe pas au hasard, mais il est structurellement dominé par un Centre Personnel de convergence universelle » (p. 161);

b) il riconoscimento nel Cristo del «Centre Personnel soupçonné et appelé par la Physique et la Métaphysique de l'Evolution ». (p. 161);

c) la formazione di un «Evangelisme de conquête humaine», tale da far comprendere che il Cielo non è raggiungibile se non mediante il completamento della Terra e del Mondo.

In una tale prospettiva le parole e i simboli del Cristianesimo verrebbero trasvalutati in una nuova visione. La Crocifissione non vorrebbe più dire espiazione ma il segno della crescita del Mondo attraverso la pena (p. 162); il distacco non consisterebbe più nel disprezzare e nel respingere, ma nel superare e nel sublimare (ib.); la carità non domanda più soltanto di curare delle ferite, ma ci invita a costruire un mondo migliore sin da questa vita (ib.); la salvezza è «interessante» non esattamente perchè ci beatifica, ma perchè ci fa salvare in noi stessi il Mondo (ib.).

Si tratta dunque di interpretare il Cristianesimo secondo la dottrina propria al padre Teilhard che è la espressione religiosa del mondo moderno.

Il teilhardismo ci si presenta come il punto di convergenza e di sintesi della vecchia e della nuova religione. Una tale religione è quella che ha per oggetto ciò «che il Mondo moderno attende come il proprio Dio e considera come la sua forma specifica d'adorazione». Ma anche conserva « i tre caratteri essenziali della verità tradizionale: la natura personale del divino; la manifestazione di questa Personalità suprema nel Cristo della storia; la natura sopraterrestre del mondo consumato in Dio» (p. 162).

Il mondo moderno attende un'altra rivelazione. Il padre Teilhard gli offre « le Christ se présentant, non per-

du dans les nuées, mais ruisselant des energies du Monde où il s'est immergé: Christus amictus mundo». (p. 164).

Il teilhardismo si presenta dunque come l'espressione dei postulati della coscienza religiosa del mondo moderno, il mondo della scienza e della tecnica. Il Teilhard è dunque, in primo luogo, l'animatore religioso della coscienza moderna, colui che gli manifesta la religione che gli è implicita: e che rivela al Cristianesimo, anchilosato dal giuridismo sul piano spirituale e dal fissismo statico sul piano cosmologico il vero senso dei suoi stessi testi. Profeta del mondo e profeta nella Chiesa, il Teilhard appare nella sua opera (come tanti moderni, come il Filosofo moderno) non nella luce del *non scio* socrastico ma come colui che rivela il «segreto dei cuori», il «segreto delle Scritture» e la loro unità.

Il «sistema» del padre Teilhard è stato oggetto delle sue opere precedenti. Esso è qui però vigorosamente «abbreviatum» per entrare nella sintesi cristologica qui esposta.

Il Teilhard sembra in possesso della sua tesi sin dal 1919: alla quale data risale il primo dei saggi qui raccolti. Gli scritti hanno sempre carattere «dogmatico»: «annunciano» cioè una dottrina. Non hanno mai l'aspetto della ricerca, né problemi di documentazione. Il padre Teilhard non indica né esplicitamente né implicitamente fonti del suo pensiero o le influenze ricevute.

Come è presentato in un saggio del 1924, «Mon Univers», il messaggio teilhardiano si fonda sul principio della bontà dell'essere, da cui egli deduce quattro postulati: a) è meglio essere che non essere; b) è meglio essere più che essere meno; c) è meglio essere cosciente che non esserlo; d) è meglio essere più cosciente che meno cosciente.

Così come vengono enunciate queste proposizioni, non significano ancora: ogni meno non esiste che per conseguire il più. Eppure è proprio questo significato che esse poi ricevono nel pensiero di padre Teilhard: «avant toute explication de la chose, je crois au fait que le Monde, pris comme un Tout, est assuré d'aboutir, c'est à dire en vertu du Principe I, (della bontà dell'essere) d'arriver à un certain état superieur de la conscience» (p. 69).

Ma il principio (l'essere è buono) non contiene di per sé, nemmeno nelle quattro determinazioni indicate, ciò che il padre Teilhard ne deduce e che suona così: poichè l'essere è buono, non può esistere che l'Essere perfetto. Con ciò saremmo nella struttura logica dell'affermazione panteista. Ma il padre Teilhard argomenta proprio così.

Il pensiero del padre Teilhard è contenuto in postulati assunti come evidenti di per sé. In uno scritto del '45, il postulato da cui tutto il sistema può essere dedotto è così formulato: «Ce que notre raison et notre coeur exigent essentiellement et positivement pour être satisfaits». Ou encore: «le plus intelligible et le plus activant est nécessairement le plus réel et le plus vrai». (p. 222). Da questo principio tutto il sistema si deduce. Per non scoraggiare il nostro sforzo il Mondo deve restare aperto, cioè essere continuamente «cera plastica» pace di nuovi mutamenti, deve essere in marcia irreversibile, in un progresso sostanziale indefinito: e questa marcia deve sboccare in un Assoluto.

Il sistema è dunque interamente dato come contenuto in una *intuizione originaria*, in cui l'esigenza dell'azione umana, determinata dal padre Teilhard nel modo che gli è proprio, viene data come evidente all'intuizione. Il pensiero del padre Teilhard si pone per principio al di fuori di ogni dimostrazione: appunto un carattere dogmatico, una evidenza che non fa appello alla dimostrazione scientifica.

E' tuttavia non facile ricondurre a unità questo pensiero. Al centro di esso vi è l'idea di un molteplice che si unifica sino a esprimere come suo vertice una unità intersoggettiva, una superumanità, un soggetto di più soggetti, definito «il Cristo come punto o-

mega» come «Super Cristo». Così come per la legge di complessità «il movimento di evoluzione tende a raggruppare le molecole in sopramolecole sempre più complicate» (p. 200), così si deve pensare che l'antropogenesi, che sembra ormai ferma sul piano della formazione dell'individuo, debba rivolgersi verso gli spazi della «cerebralizzazione collettiva, o socializzazione».

Il padre Teilhard non offre alcuna dimostrazione di questo assunto. Per lui è semplicemente «evidente» (p. 203). Le dottrine che negano l'idea dell'uomo collettivo sono, sans plus, definite come (scientifiquement et moralement ruineuses» (p. 204). Argomenti? Nessuno.

Ipse dixit.

Quello che ora importa non è tanto confutare il pensiero del padre Teilhard. E' già stato fatto, con molta autorevolezza. Che la filosofia perenne, che la Fede cristiana non stiano in quest'abito non è proposizione difficile a dimostrarsi. Vorremmo solo sottolineare la difficoltà a risolvere il problema libertà e tutto ciò, che filosoficamente e teologicamente, vi si lega.

Il processo del Super Cristo è un processo, anzi il processo dell'Evoluzione: è dunque materialmente necessario? Vi può essere qualcosa che rimane in eterno fuori dell'ordine dell'evoluzione? Come si può essere nel cosmo e fuori della linea dell'evoluzione come è insegnata in Teilhard? Sembrerebbe affiorare talvolta una soluzione gnostica del problema: « pourquoi sommes nous forcés d'identifier, en quelque façon, Mal et Matière, Mal et Déterminismes, Mal et Pluralité?... Ne serait ce pas plutôt, comme parait l'indiquer formellement la Bible, que le Multiple originel est né de la dissociation d'un être deja unifié (Premier Adam), si bien que, dans sa période actuelle, le Monde ne monterait pas, mais remonterait vers le Christ (Deuxieme Adam)? (p. 109).

Ma più spesso il problema non è posto. Il Cristo cosmico è la pienificazione di un processo materiale e determinato, un processo che richiede la sofferenza, ma non il consenso delle Parti. La croce dell'evoluzione è dolore, ma non redenzione: pena ma non libertà: tensione ma non carità.

E infine si può dire che l'assorbimento nel punto omega sia esprimibile con il concetto cristiano di fine dello stato presente del mondo, e di nuovi cieli e nuova terra? Come si può conciliare la fine del mondo con una posizione spirituale per cui «nous ne pensons qu' il vaille la peine de travailler si rien ne doit rester pour toujours de d'oeuvre de nos mains...? ». (p. 110).

Alla conclusione del libro del padre Teilhard, si deve dire che non è un problema questo libro, ma il teilhardismo. Cioè di come si sia potuto pensare il Cristianesimo, la Fede cristiana nel quadro dei postulati teilhardiani, da parte di cristiani e di ecclesiastici autorevolissimi. La distinzione tra Kerigma e teologia, spinta a questi confine, ridurrebbe la professione della fede a un pio esercizio delle labbra, a un esercizio di forme determinate, che non dicono più alla mente il loro senso autentico ed inequivocabile.

G. B. B.

P. SEVERINO M. RAGAZZINI O.F.M. CONV.: « MARIA VITA DELL'ANIMA - ITINERARIO MARIANO ALLA SS. TRINITA' » - Desclée, Roma 1967, pp. XL 688.

Non si può non raccomandare questa pregevole opera, che ci offre una teologia del ruolo della Vergine nel processo della nostra trasformazione in Dio, attraverso le testimonianze dei santi.

E' il più bel commento e la più densa introspezione alla dottrina della

Madonna come mediatrice universale della grazia e della sua distribuzione alle singole anime.

Nella testimonianza dei mistici, che il padre Ragazzini ha qui raccolto, la Madonna appare come colei che previene, che guida, che consuma: appare il protagonista attivo dell'effusione d'amore di Dio nell'anima e dell'anima in Dio. E questo perché essa è, per così dire, dalla parte dell'anima, guida diretta e immediata di essa all'unione divina.

L'unione con Dio è anche, e sempre, unione con Maria. Presente nell'ordine divino, essa riceve in quell'ordine le anime che guida: ma conservata nella integrità della sua natura, essa svolge in Dio e per Dio, nell'ordine delle realtà divine, una causalità propria, una causalità umana che è esattamente il suo titolo immediato di intervento nelle singole anime.

Il Padre Ragazzini ci ha dato i testi mariani dei mistici, e ha posto nella Maternità Divina il titolo della maternità di grazia per i cristiani. I testi dei mistici sottolineano però con tanto vigore il ruolo e la causalità propria della Madonna nella santificazione e nel processo di unione che forse doveva essere chiamato in causa sia il ruolo attivo della Madonna nell'Incarnazione, che è in radice sottolineato dall'Immacolata Concezione, e soprattutto il carattere della sua presenza integrale nell'ordine divino, cioè il dogma dell'Assunta.

Si può dire che il ruolo della Madonna nella vita cristiana sia stata sottolineata con forza ognor crescente con il passar del tempo. La storia della Chiesa, che ha visto una crescente comprensione della figura della Madonna, è stata anche la storia delle singole anime. La Madonna appare sempre più come il signum magnum che guida la Chiesa verso gli ultimi tempi e conforta i cristiani con la visione della gloria nei tempi di tenebra scesi sulla terra.

D. P.

FR. SANCHEZ-VENTURA Y PASCAL: « LE APPARIZIONI DI GARABANDAL » - Edizioni della Fraternità della Santissima Vergine Maria - Roma-Atene, 1967 - pp. 302 con illustrazioni (trad. ital.).

Conchita Gonzalez, Maria Loli Mazón, Giacinta Gonzalez, Maria Cruz Gonzalez: quattro bambine di 11 e 12 anni di un piccolo paese nella montagna di Santander, San Sebastian di Garabandal. Il 18 giugno 1961 a queste bambine apparve l'arcangelo Michele, « rivestito di una splendida luce, che però non fa male agli occhi», dice Conchita (p. 73); l'apparizione dell'arcangelo, che si ripeté nove volte, era solo preparatoria a quella della Vergine Maria: il 2 luglio 1961 infatti, annunciata da san Michele con il titolo del Carmelo (p. 89), la Madonna apparve alle quattro bambine. E le visioni continuarono con un ritmo altissimo per alcuni mesi (fino al novembre), meno intense fino al 1963, poi più raramente La Vergine apparve quel giorno biancovestita, con una corona di stelle sul capo, accanto al simbolo trinitario; talvolta era con lei il Bambino Gesù, spesso san Michele, spesso aveva con lei le insegne di Regina.

In questi incontri la Madonna consegnò a Conchita due messaggi per l'umanità. Il primo fu manifestato dalla bambina il 18 ottobre 1961, e dice: « Bisogna fare molti sacrifici e molta penitenza, e dobbiamo visitare molto il Santissimo. Però, prima di tutto, dobbiamo e essere buoni. E se non lo saremo verrà un castigo. Già si sta colmando la coppa, e se non cambieremo verrà un castigo molto grande » (p. 181). Il secondo è del 18 giugno 1965: « Messaggio che la Santissima Vergine ha dato al mondo per mezzo di San Michele. L'Angelo ha detto: visto che non si è compiuto e non si è fatto conoscere il mio messaggio del 18 ottobre, vi dirò che questo è l'ultimo. Prima la coppa si stava riempiendo, adesso sta traboccando. Molti sacerdoti, vescovi e cardinali (1) vanno per il cammino della perdizione e trascinano con essi molte anime. Ogni gior-

no si dà meno importanza all'Eucarestia. Dobbiamo evitare l'ira del buon Dio sopra di noi, con i nostri sforzi. Se Gli chiedete perdono, con animo sincero, Egli vi perdonerà. Io, vostra Madre, per mezzo dell'Angelo San Michele, voglio dirvi di correggervi. Siete già agli ultimi avvisi. Vi amo molto e non voglio la vostra condanna. Chiedeteci con animo sincero e noi vi daremo. Dovete sacrificarvi di più. Pensate alla Passione di Gesù » (p. 249) (2).

Ai messaggi sono connessi i miracoli, richiesti anche dai bambini come segni per facilitare all'umanità la fede nei messaggi. Il primo riguarda più direttamente le bambine: l'Angelo somministrava abitualmente ad esse la comunione eucaristica, e questo fatto fu reso visibile a tutti il 18 luglio 1962 come era stato annunciato, quando si vide apparire l'ostia sulla lingua di Conchita (cfr. pp. 185-186). Il secondo, che deve ancora verificarsi, ha un significato universale, e ricorda quello del 13 ottobre 1917 a Fatima. Scrive Conchita di « un avvertimento affinché il mondo si converta... una specie di castigo per i buoni e i cattivi; per avvicinare i buoni maggiormente a Dio, e per avvisare i cattivi che ci avviciniamo alla fine dei tempi; e questi sono gli ultimi avvertimenti » (p. 217); e ancora: « So che sarà opera diretta di Dio ed avrà luogo prima del miracolo » (p. 261). E del miracolo: « Quello che riguarda il miracolo, la Vergine l'ha detto a me sola. Mi ha proibito di dire in che cosa consisterà (3) e posso dirne la data solo otto giorni prima (4). Ciò che posso dire è che coinciderà con un avvenimento della Chiesa e con la festività di un santo martire dell'Eucarestia; che avverrà alle 20,30 di un giovedì; che sarà visibile a tutte le persone che saranno nel villaggio o sulle vicine montagne (5); gli infermi che vi assisteranno saranno guariti e gli increduli crederanno. Sarà il miracolo più grande che Gesù avrà fatto per il mondo. Non sussisterà il minimo dubbio che viene da Dio e che è per il bene dell'umanità » (pp. 261-262). Se avvertimento e miracolo non saranno serviti a che l'umanità si converta, la misericordia divina opererà con il castigo: « Il castigo è condizionato al caso che l'umanità farà o meno dei messaggi della Vergine e del miracolo. Se verrà, io so in che consisterà, perché la Vergine me lo ha detto, ma non posso dirlo. Inoltre, io ho visto il castigo. Sì, posso assicurare che se avverrà, sarà peggio che se fossimo circondati dal fuoco » (p. 262).

Questi sono i fatti e i messaggi di Garabandal, che si inseriscono perfettamente nella storia e nelle caratteristiche delle apparizioni della Madonna nei tempi moderni. Su di essi la locale gerarchia ecclesiastica non si è ancora pronunciata, ma ciò non vieta al cristiano, come dice bene Sanchez-Ventura (cfr. pp. 6-7, 204-205, 230-231, 235-236, 254), di esaminarli e giudicarli in piena libertà e responsabilità, nello spirito di verità che viene prima del diritto, che non vuole negare ma afferma e realizza l'obbedienza. Così, se il carattere di questi fatti è, come pare, divino, e sta in un annuncio — come s'è visto — spirituale e profetico, il loro significato non è oscuro o complesso; è anzi di grande semplicità e di immediata comprensione per chi ha la virtù di fede, e sa dunque leggere nelle parole della rivelazione e nei fatti della storia al di là della lettera. Si tratta di richiami, di prove, di segni che l'amore misericordioso di Dio rivolge all'umanità perché si converta, accetti Dio come fine e dunque come principio della sua vita e di ogni sua azione. Perché la Madonna? Il posto della Vergine in questa economia è quello stabilito da Cristo poco prima di morire sulla croce: in Giovanni è tutta l'umanità, e Maria ne è la madre (6). La manifestazione di questa maternità cresce nei secoli, fino all'ultimo giorno, quando Maria apparirà « rivestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi, e sul capo una corona di dodici stelle » (Apocal. 12,1). A questa crescita si riferisce Luigi Maria Grignon de Montfort quando profeticamente affermò — e qui molto opportunamente lo si ricorda — che « gli ultimi tempi saranno caratterizzati dalla presenza della Vergine, presenza che si deve interpretare come segno di promessa della prossima venuta dello Spi-

rito Santo, vale a dire la conversione dei peccatori e l'unificazione dei cristiani » (p. 205).

Ora le apparizioni della Madonna a Parigi nel 1830, a La Salette nel 1846, a Lourdes nel 1858, a Fatima nel 1917, a Siracusa nel 1953 (per ricordare, come qui si fa alle pp. 44-69, solo le maggiori), come quella di Garabandal, sono estremamente univoche. Sono innanzitutto l'annuncio, da parte della Madonna, delle sue prerogative di madre, così essa si manifesta, come modello perfetto per l'umanità, come tramite necessario e necessario soccorso di chi cerca: per questo si dice Immacolata, Mediatrice di tutte le grazie, Regina, Vergine del Carmelo. E sono l'esercizio, sempre più palese, del suo potere materno e regale: l'invito alla penitenza, alla conversione, a rinnegare se stessi per ricorrere solo a Dio; la richiesta della preghiera fidente del Rosario, di un abbandono di sé ai Cuori di Cristo e Suo; l'annuncio del Regno Suo e di Cristo; il suo pianto sulla durezza del cuore umano e la tristezza nel dover permettere il castigo; l'assicurazione del suo trionfo finale: è così che la luce e il mistero della misericordia di Dio viene manifestata per la Vergine, così si rende pubblico il Regno della Madonna sugli uomini e sul mondo. Sono allora questi i tempi annunciati da Grignon de Montfort? E' questo il tempo escatologico? Sanchez-Ventura non lo dice chiaramente, ma ripubblica il testo, reso noto nel 1959 da padre Agostino Fuentes, e che si riferirebbe alla terza parte del segreto di Fatima (parte che, pare, doveva essere resa pubblica dal Papa nel 1960 — ma ciò non avvenne), dove tra l'altro si afferma, da parte di Lucia dos Santos: « Per tre volte la Signora ha detto che ci avviciniamo agli ultimi tempi » (p. 211), « i veri cristiani di questi ultimi tempi » (p. 213). In rapporto a questo, si osserva che il messaggio del 18 giugno 1965 è stato detto a Conchita come « l'ultimo » (p. 212) e che anche qui è detto che « ci avviciniamo agli ultimi tempi » (p. 217). Che ciò comporti una più diretta e pressante chiamata degli uomini alla conversione, una Chiesa più santa, e dunque una più tenace tentazione demoniaca, una sempre più scoperta manifestazione anticristica fin dentro la stessa gerarchia ecclesiastica, è anche qui sottolineato, in rapporto del resto ai messaggi di La Salette e di Fatima (cfr. p. 213, e anche pp. 129, 208). Dunque « o i fatti di Garabandal non hanno senso o questo piccolo villaggio della provincia di Santander è chiamato a essere teatro di una solenne rivelazione celeste » (p. 206), a essere uno dei segni chiave della storia umana.

Interessa qui meno la storia delle bambine, che del resto si coglie solo parzialmente dal volume di Sanchez-Ventura. E' una storia di persone investite da una missione divina che sono condotte loro malgrado a compiere, e di persone portate poco per volta, con incertezze e oscurità per il loro spirito, a una crescita di sapienza. Questo si può dire facilmente di Conchita, che ha una personalità più marcata (cfr. p. 101), e si può dire di tutte — dal momento che sono tutte in vita — solo senza giudicare il futuro. Le bambine, durante le apparizioni, erano rapite in estasi e, come accadde a Bernadette di Lourdes, i loro sensi erano « insensibili » (cfr. tra le altre le pp. 98, 100, 111, 115), rapiti appunto nel divino, con manifestazioni mistiche di vario tipo, dalla penetrazione delle coscienze (cfr. p. 148) alla conoscenza di alcune parole e testi in lingue diverse dalla loro (cfr. pp. 130-131). Quando le apparizioni finirono (7) la Madonna continuò a parlare alle bambine, ad abitare in loro; riferisce Conchita: « E' come se la Vergine fosse dentro di me» (p. 202). E continuò a parlare loro il Cristo; dice ancora Conchita: « Gli chiesi di darmi una croce, perché io vivo senza sofferenze e l'unica mia sofferenza è di non avere una croce... A che servirà il miracolo? A convertire il mondo intero. La Russia si convertirà? Si convertirà e così tutti ameranno i nostri Cuori... Morirò presto? Mi disse: Dovrai restare sulla terra per venire in aiuto del mondo. Allora Gli dissi: Sono tanto poca cosa, non potrò far nulla. E Lui mi disse: Per mez-

zo delle tue preghiere e dei tuoi patimenti verrai in aiuto al mondo. Quando si va in Cielo si è morti? E Lui mi disse: Non si muore mai » (pp. 233-234).

Da parte delle bambine non sono mancati dubbi, incertezze, persino ritrattazioni(cfr. pp. 270-293) — del resto annunciate loro dalla Madonna fino dal 1961 (p. 274); e anche la loro intenzione di farsi suore, almeno per Conchita, appare come una tentazione (cfr. p. 278). In Conchita, alla sicurezza spirituale e teologica con cui commenta il messaggio e dunque il castigo (« Ciò che viene da Dio è sempre buono »: p. 246), si alternano periodi di oscurità, certo dati per provare la sua fede, e con la sua quella degli altri. Ma questa prova, con la croce che porta con sé e con la vittoria che l'aspetta, è solo una conferma del valore di ciò che Garabandal rappresenta.

Bisogna essere grati alle « Edizioni della Fraternità della Santissima Vergine Maria » di avere curata la traduzione italiana di questo volume, e di avere così permesso una più vasta conoscenza di Garabandal: le intenzioni dell'Editrice sono dette in una « Presentazione » (pp. 8-10) molto bella e schietta, piena del desiderio e del senso dell'amore divino. Il volume del Sanchez-Ventura non è un gran libro, per altro: è solo un primo, utilissimo, e serio tentativo di dar conto dei fatti, ma la materia potrebbe essere ordinata e descritta meglio; gli nuoce un poco anche un intento apologetico, e la polemica, che occupa le prime trenta pagine (pp. 13-43), con il giornalista J. A. Monroy: apologia e polemica legittime e giuste, ma che potevano risultare più efficaci se condotte con maggiori conoscenze teologiche, e che, soprattutto, rimangono componenti e intenzioni minori e finite circa ciò che Garabandal è, « un insegnamento sull'amore divino e una forma di appello, intenso e commovente, del Cuore divino al cuore intiepidito dell'uomo » (p. 10), di tutta l'umanità.

C. L.

(1) Per l'aggiunta, dopo « sacerdoti », di «vescovi e cardinali», cfr. p. 283-285.

(2) Il primo messaggio era stato detto il 29 luglio 1961 assieme al giorno in cui si doveva rivelare (cfr. p. 104); del secondo Conchita seppe che le sarebbe stato affidato, già il 1° gennaio 1965 (cfr. pp. 212, 232).

(3) Tuttavia si sa che « si tratta di un segno che apparirà nel cielo » (p. 203 n.).

(4) Conchita, durante un viaggio a Roma del gennaio 1966, comunicò a Paolo VI, tramite il card. Ottaviani, la data del miracolo; cfr. p. 269 n.

(5) Cfr. anche p. 201, dove si afferma che anche « il Papa e padre Pio da Petralcina lo vedranno dal luogo in cui si trovano »; per i rapporti tra padre Pio e Garabandal, cfr. p. 150.

(6) La Madonna stessa insegnò alle bambine a recitare l'*Ave Maria* con la variante « Madre di Dio e Madre nostra, dicendo tuttavia di attendere l'approvazione della Chiesa; cfr. p. 110.

(7) Non si possono a rigore dire finite: un'apparizione a Conchita si ebbe il 13 novembre 1965; si veda, alle pp. 263-266, il bellissimo dialogo con la Madonna.

SANTI PESCE: « E' POSSIBILE LA VISIONE BEATIFICA IN UN'ANIMA VIATRICE? » - Edizioni « L'Addolorata » Padri Passionisti di Mascalucia - « La Mericiana » Istituto Orsoline di S. Giovanni la Punta, Catania, 1965, pp. X-360, Lire 3.000.

Questo lungo saggio del Pesce è scritto nella luce dell'esperienza spirituale dell'orsolina Lucia Mangano: l'autore ha dovuto, come revisore ecclesiastico della biografia della Mangano scritta dal p. Fontanarosa (su cui si veda *Renovatio*, II, 1967, pp. 154-159), affrontare e prendere posizione sul problema che ora costituisce il titolo del suo libro (cfr. pp. XIII, XVI, 257, 270). La questione non è certo poco ardua e non è mancato qualche contraddittore alla validità dell'esperienza

della Mangano e del suo messaggio (se ne veda anche qui l'eco, ma senza polemica, alle pp. 115, 157, 175, 308, 327, 341). Il Pesce riconosce questa difficoltà, e parla del suo saggio come di « un modesto lavoro » (p. 344), di « trepidi tentativi » (p. 246). Il lavoro ha un andamento un poco didascalico e descrittivo (in cui dunque inevitabilmente si incorre in ripetizioni e in impostazioni analitiche non sempre necessare), ma ha il merito di costituire il primo serio tentativo di trasferire in linguaggio teologico le rivelazioni private che la Mangano ha avuto. In questo quadro il Pesce imposta chiaramente i termini del problema: bisogna cioè riprendere la questione al punto in cui l'ha lasciata S. Tommaso (cfr. pp. XIV, 258); e per S. Tommaso la visione beatifica è possibile in un'anima viatrice, ma solo per « modum actus transeuntis » e solo in condizione di astrazione dai sensi (cfr. qui anche pp. 87-96). La vita e le parole della Mangano dicono invece, esplicitamente, il contrario: la visione può essere abituale e si manifesta senza l'astrazione dai sensi.

Ora il Pesce non poteva non ricordare fin dall'inizio che il mistero del Cristianesimo è il mistero dell'unione di Dio con l'uomo (cfr. p. 8), e di come Dio si faccia uomo perché l'uomo possa diventare Dio; e dunque del mistero del Cristo che è il Verbo di Dio. Si doveva forse insistere di più su questa unione misteriosa: perché la visione beatifica è lo stato che la realizza pienamente, e perché il Verbo fatto carne è il tramite necessario a che la carne si faccia verbo. Il rapporto che « la natura assunta ha con l'Esse divinum » nel Cristo (cfr. G.B.B., *Incarnazione e Eucarestia*, in *Renovatio*, II, 1967, p. 137; ma l'articolo è da vedere proprio per il problema di cui si parla), è infatti, sia pure a termini inversi, lo stesso problema della visione beatifica: il rapporto di unione che la natura divina ha con la natura umana. Il problema, in radice, è qui: di come sia possibile questa unione senza la soppressione semplice di ciò che l'uomo è (cfr. anche qui quanto dice il Pesce, p. 39 sgg. e particolarmente, sulla scorta di S. Tommaso, a pp. 79-82). Che poi la visione sia possibile anche prima della morte, mediante il ratto, è sì una miracolosa anticipazione, come ci pare di avere già detto (cfr. la cit. rec. al Fontanarosa, pp. 155-156), ma sempre all'interno di quel problema.

Allora può essere teologicamente irrilevante, in apparenza, la questione se essa si attui momentaneamente o abitualmente, mediante o senza l'estasi: nell'ordine del miracolo non sarebbe tutto possibile? Ma c'è qui invece, e il Pesce fa bene a insistervi, anche se in qualche modo esternamente (cioè nel tentativo di capire e « giustificare » la Mangano), c'è qui una diversità rilevante per la comprensione della *storia della mistica*, perché qui si tocca la diversità stessa tra mistica e visione beatifica, e dunque si tocca la storia stessa dell'indiamento dell'uomo in un punto centrale del suo sviluppo.

Diciamo subito che l'argomentazione del Pesce, a dire il vero un' faticosa e un po' dispersiva, è tuttavia convincente. Ne è al centro una considerazione antropologica tradizionale ma qui sagacemente addotta: la triplice struttura della natura umana, corpo, anima come forma del corpo, anima come sostanza spirituale (cfr. pp. 208-209 e altrove). Solo quest'ultima è resa partecipe, su questa terra, della visione beatifica, non l'anima come forma del corpo (il che sarà dopo la morte), e non il corpo (il che sarà dopo il giudizio finale); se solo la parte suprema è nella gloria, dal momento che la visione è concessa a un vivente, le altre due devono poter vivere secondo la loro natura, e dunque senza estasi (cfr. anche pp. 102-107); ma se la parte suprema è nella gloria, essa partecipa al carattere abituale che la visione beatifica ha nello stato di termine (cfr. anche pp. 44-46). Anzi, sulla scorta della Mangano, si arriva a rovesciare la posizione di S. Tommaso. E' solo nella vita mistica, prima dunque del ratto che immette nella visione beatifica, che l'unione con la divinità provoca il fenomeno dell'estasi e pertanto la condizione della momentaneità; perché l'intelletto umano, l'anima « suprema »

non è ancora resa ontologicamente capace, per dir così, di una diretta conoscenza di Dio, come lo sarà con il lume di gloria, e dunque la partecipazione e l'unione con il divino provoca uno smarrimento dei sensi, che non può pensarsi abituale (cfr. p. 286; ma si cfr. anche p. 269 sgg. e 283 sgg. il problema dei rapporti fra mistica e visione). Attorno a questa argomentazione centrale, se comprendiamo bene, il Pesce costruisce il suo libro, che si pone così all'inizio di una considerazione teologica particolarmente importante: prudentemente egli si tiene legato quanto può alla tradizione (e qui forse la posizione di S. Tommaso andrebbe riconsiderata in un quadro più ampio e rigoroso) e cerca in essa quanto gli può servire a comprendere il «fatto nuovo» posto dalla Mangano. Questo fatto nuovo non ci pare peraltro risolto interamente in questa considerazione: siamo solo agli inizi, appunto, di una problematica teologica: si dovrà fare i conti più dettagliatamente con la tradizione e si dovrà assumere interamente l'insegnamento che proviene dalla Mangano.

Un approfondimento può forse venire anche dalla considerazione del rapporto tra persona e natura nel Cristo, e dunque nel cristiano (è del resto l'esperienza storica che il Cristo rappresenta, a costituire una difficoltà per S. Tommaso - cfr. qui p. 91 -, perché in Cristo non poteva non darsi abitualmente la visione beatifica, e ciò avvenne al di fuori dell'estasi). L'Assunzione in Cristo della natura umana porta, attraverso la Croce e la Resurrezione, all'affrancamento della medesima natura dalla condizione in cui l'ha posta il peccato. Chi s'abbandona totalmente allo Spirito Santo, rinuncia al proprio spirito per lo Spirito di Cristo, è la nuova creatura: in lui, come assicura S. Paolo, non vive più la vecchia persona, ma Cristo medesimo. La persona è pronta allora per la visione, attraverso il Verbo incarnato, della Trinità; e la sua fruizione, come s'è visto, può essere anticipata.

Quando questa anticipazione è concessa, allora la natura (l'anima come forma del corpo e il corpo medesimo) non può che fluire liberamente, perché in quell'uomo la redenzione di Cristo si è pienamente compiuta e la natura umana è in Dio infinitamente libera. La persona è in Cielo, è la natura è resa perfetta. Cosa dice del resto la Mangano? « Trovandosi la mia anima quasi sempre in Dio... mi sembra di vivere nell'eternità » (qui p. 296), e altrove « operare in modo perfetto » (qui p. 323). Che la persona sia in Cielo, goda cioè di uno stato diverso da quello terreno, è appunto la condizione della visione beatifica, ed è la persona, ciò che in radice è l'uomo, che dal riconoscimento della propria nullità è stato trascinato in Dio, s'è trovato sciolto dai legami finiti e preso da quelli infiniti; è la persona che compie la vita cristiana e dunque, se lo vuole Iddio, che gode di una vita paradisiaca anticipata: in quell'uomo allora ciò che è la persona vive già il Paradiso, è già in Paradiso, e non se ne può più staccare, perché una volta Verbo non è più possibile diventare, preferire Adamo. Ciò che è natura, vive ancora in terra, ma vive in modo perfetto, indisturbato, per dir così, dalla persona; vive come viveva Cristo: senza peccato ma con piena libertà — la libertà di cui godono anche i beati in Cielo, come dice S. Agostino (p. 302); con piena gioia ma con inenarrabile dolore —il dolore che Cristo stesso patì (la Mangano dice: « un mistero di godimento e di sofferenza»; qui p. 189).

In chi ha la visione beatifica in terra, l'abito di inerenza al sensibile è sostituito dall'abito di inerenza al divino, e ciò vale anche per la natura, così che essa è, non per il suo essere ma per il fine a cui è giunta la persona, non per suo merito ma per il dono in cui Cristo la pone, tutta « pura ». La fede e la speranza sono ancora le virtù di cui la natura ha bisogno, ma sono trasfigurate, « pure » anch'esse, vissute senza contrasto, lotta o dubbio, perché sono ormai, dopo il ratto, non più un salire verso Dio, ma un discendere da Dio. E la sofferenza non ha più rapporto con la purificazione ed il peccato, ma con la gloria del corpo: perché, in attesa di essere nella gloria della seconda venuta di Cristo,

con le piaghe della Croce rese gloriose dalla Resurrezione, il corpo è doloroso come lo fu quello di Cristo: un dolore che è il segno stesso dove si imprimerà la gloria (per il corpo glorioso la Mangano ha importanti indicazioni, cfr. qui p. 321 sgg.).

Non so se una considerazione come questa, che qui viene solo accennata, avrebbe permesso al Pesce una costruzione più rigorosa dei capitoli IV e V (che ci sembrano i meno riusciti), che sono dedicati alle apparenti antinomie di chi ha la visione beatifica in terra e all'anima viatrice di Cristo. Ma si trattava, ripetiamo, di iniziare una problematica o meglio di riprenderla dopo tanto tempo e su basi nuove. E il libro lo fa egregiamente, pur con qualche incertezza, qualche cosa inutile e di seconda mano, qualche posizione discutibile (cfr. a p. 109: Mosè e S. Paolo non avrebbero avuta la visione beatifica in terra). Questo lavoro ha dunque il merito di sottoporre alla meditazione un problema teologico di grande importanza, e di proporne una buona base di discussione.

C. L.

B. N. WAMBACQ: « INSTITUTA BIBLICA », I, « DE ANTIQUITATIBUS SACRIS » - Officium Libri Catholici, Romae 1965, pp. XLI-385, con 32 schizzi e 8 tav.

L'opera, che abbraccerà tre volumi, intende prendere il posto dell'*Archeologia Biblica* (1917) del P. F. X. Kortleitner.

Il volume che presentiamo contiene, come prima parte, le antichità sacre del popolo d'Israele: i luoghi sacri, i ministri, i tempi sacri (= le feste), il culto. Viene spontaneo il confronto con le opere affini apparse in questi anni, da parte di autori cattolici; in particolare, le *Istituzioni dell'Antico Testamento*, del P. R. De Vaux, (trad. it.), Roma 1964 (dall'originale, in due volumi, Edit. du Cerf, Paris I, 1958; 2.a ed. 1961; II, 1960); e quella classica di A. G. Barrois, *Manuel d'Archéologie Biblique*, Paris I, 1939; II, 1953.

Possiamo supporre che la materia trattata abbraccerà, su per giù, i medesimi temi, presenti nel De Vaux, anche se la disposizione seguita da Wambacq incomincia dalle « istituzioni religiose », che gli autori citati pongono all'ultimo posto (cf. inoltre E. Kalt).

Invero sarebbe stato opportuno fare un accenno, nella introduzione, al piano generale dell'opera. Invece, dopo la rassegna delle principali fonti, e una trentina di pagine dedicate alle istituzioni religiose dei Cananei (= luoghi di culto, divinità, e riti-sacrifici), l'Autore passa subito a trattare dei luoghi di culto di Israele (= tenda-santuario, tempio di Salomone, tempio di Erode: pp. 29-112), dei ministri (= leviti, sacerdoti, pp. 113-184), delle feste (pp. 185-820) e infine dei riti e dei sacrifici (pp. 281-383).

L'ultimo volume comprenderà gli indici, che faciliteranno — speriamo — la consultazione sempre un po' difficoltosa in opere di tal genere, costrette ad abbracciare, per ciascun tema trattato, l'intero corso della storia d'Israele con la relativa letteratura.

Circa l'uso dei testi biblici (fonte sempre primaria, e talvolta unica per lo storico) è nota la gamma di interpretazioni e di ipotesi sempre crescente, e tanto vasta ormai da sbalordire e disorientare lo studioso che non sia esegeta esperto e ben navigato.

Comunemente, in campo acattolico, di ciascuna istituzione sacra, noi non troviamo la descrizione, l'origine, la natura, offerte dal testo biblico, ma le ricostruzioni proposte dai singoli autori o dalle varie correnti o scuole.

Il compianto Don Giuseppe Ricciotti, che ha così ben meritato per la diffusione della cultura biblica in Italia, nella *Storia d'Israele* (vol. I), trattando della fonte storica (§ 117), così ammoniva il lettore: « Su tale questione è inutile illudersi o dissimulare. Due studiosi, egualmente padroni di tutti i sussidi scientifici, ricostruiranno la sto-

ria d'Israele in due maniere fondamentalmente diverse, a seconda dei loro diversi prinoipi filosofici: un hegeliano, perfetto orientalista, contempla tale storia sotto una luce affatto differente da quella di un tomista, perfetto orientalista anche lui. La ragione è evidente. I fatti primi e più fondamentali di quella storia, mentre per l'uno sono « possibili », per l'altro sono « impossibili », e perciò da costui dovranno essere respinti, e la genesi della loro narrazione dovrà essere spiegata in questa o in quella maniera. Il punto discriminante che dividerà sempre gli studiosi è l'antecedente «possibilità» filosofica di una storia d'Israele quale è presentata nel suo svolgimento generale dalla Bibbia ».

Sono, in genere, i differenti presupposti che influiscono decisamente sulle varie concezioni e descrizioni delle istituzioni sacre, in particolare quando si parla della loro origine e del loro sviluppo.

Il metodo migliore, quando non si tratta di singole monografie su ciascun punto (come quelle dedicate dalla scuola di Uppsala a ciascuna delle grandi feste annuali ebraiche), ma, come nel nostro caso, di un solo volume, piuttosto di sintesi, sarebbe senz'altro quello di esporre con chiarezza i dati offerti dal testo, dando a questo esame positivo la parte preponderante; evitando la tentazione dei principianti di dilungarsi nella presentazione di teorie « critiche », con qualche rigo poi di riserva.

Si passa così da una teoria ad un'altra, con grande confusione e pesantezza, dato il materiale enorme da esaminare.

Il P. Wambacq, pur conservando un certo equilibrio, non ha evitato questo scoglio; ne deriva pertanto una mancanza di precisione, di chiarezza nella massiccia trattazione, ed un aumento della pesantezza già causata dalla mole del volume e dallo stile: *rudis indigestaque moles*. Mentre l'Autore avrebbe dovuto fare previamente la cernita, escludendo ciò che è superato, ciò che non ha fondamento, sacrificando magari la facile erudizione ma badando concretamente alla chiarezza della esposizione e all'intelligenza del lettore.

Sarà facile rendersi conto di queste osservazioni leggendo quanto l'Autore scrive ad es. sui leviti, sulla pasqua, sul sommo sacerdote, sull'unità del luogo di culto. Mentre chi conosce i tre volumi del Desnoyers sulla storia di Israele resterà sorpreso e deluso circa la presenza, la storia e la natura delle *bamot* in Israele-Giuda.

E' un peccato che l'opera del Kortleitner non più ristampata, venga ad essere sepolta definitivamente da questa costruzione pesante e purtroppo ormai disutile, se si eccettui la consultazione bibliografica.

Per vari errori nei riferimenti e in particolare per i numerosi svarioni del latino (già a p. VII, 20° rigo: *iniuxit* per iniunxit), il lettore che ne abbia voglia può leggere l'accurata recensione di G. R. Castellino in *Biblica* 48 (1967) 136-139.

F. S.

I MANOSCRITTI DEL MAR MORTO - Introduzione e commento di Franco Michelini Tocci - Ed. Laterza, Bari 1967, pp. 384.

Questa è la prima traduzione italiana dei manoscritti di Qumran.

Nella sua introduzione, il Michelini Tocci critica la tesi che stabilisce « un rapporto di filiazione tra le due dottrine » (la cristiana e la qumranica). L'autore critica anche la definizione di pregnostica attribuita a questi scritti. Tuttavia essi ci sembrano portare una conferma notevole alla tesi del Grant sull'origine giudaica della gnosi.

Differenza fondamentale, che il Michelini Tocci sottolinea, è il carattere strettamente legalistico e sacerdotale dei testi qumranici. Si tratta di un movimento sacerdotale, che dissente dal culto del Tempio e ristabilisce dun-

que una comunità cultuale pur riconoscendo l'unicità del Tempio di Gerusalemme. Sacerdoti e leviti guidano la comunità: il Messia è chiamato di Aronne e di Israele. Talvolta il Messia di Aronne è però distinto da quello di Israele. Inoltre il commento a Isaia parla del Messia davidico. La continua parificazione di Aronne e di Israele intendere sottolineare il carattere cultuale della comunità, nonostante essa non sia comunione con il Tempio di Gerusalemme, certamente perché questi è in possesso o è stato profanato dal Sacerdote Empio. Ci si trova dunque di fronte a un'oggettiva dislocazione dell'attenzione dal Tempio alla comunità, che appare per intero una comunità cultuale e sacerdotale: in ragione del Patto. stabilito con il Maestro di Giustizia, e non più del Tempio. E la comunità che viene ora messa in risalto, come accadrà in tutto il giudaismo della dispersione.

La comunità del Qumran non è però più un popolo ma una setta religiosa. La sua giustificazione non sta più nell'essere il popolo peculiare di Dio, ma nel possesso di una conoscenza segreta, ad essa solo rivelata.

I temi pregnostici di questa scienza segreta sembrano evidenti:

1) l'affermazione dell'esistenza di un doppio spirito, Vanità e Verità, diviso in parte eguali tra gli uomini;

2) l'affermazione del carattere infelice e malvagio del corpo e l'attribuzione della salvezza a un intervento divino;

3) l'identificazione dei qumraniti agli angeli, i quali vengono poi chiamati « pari a Dio »;

4) l'affermazione della distruzione finale dei malvagi.

Non ci si trova però di fronte ancora a quella identificazione del Dio di Israele con il principio del male che è l'ultimo termine della gnosi giudaica, secondo il Grant.

Ma la ragione è, che come insegna il libro della guerra, i Qumraniti attendono l'integrazione in essi di Israele e una guerra vittoriosa e definitiva contro i Kittim.

Erano gli zeloti i qumraniti? Il Michelini Tocci riconosce che un « appoggio formidabile » è venuto alla teoria zelota dalla scoperta a Masada, difesa dagli Zeloti e poi mai più abitata, di un testo appartenente al Qumran. Non prende tuttavia posizione né sulla cronologia, né sull'identificazone dei monaci qumraniti con gruppi giudaici conosciuti. Resta tuttavia chiaro che i qumraniti di situazione su una linea diversa e opposta a quella cristiana. E sembra anche a quella del Battista.

Infatti essi escludono qualunque contatto con gli israeliti non appartenenti alla setta. Il testo di Isaia che è al principio della predicazione del Battista: « Preparate nel deserto ecc. » non viene qui interpretato in senso spirituale e quindi come testo per una predicazione che inviti alla conversione, ma al contrario. Esso viene inteso alla lettera: i qumraniti « saranno separati dalla sede degli uomini malvagi, andranno nel deserto e prepareranno la via della Verità: quella via è lo studio della legge, che Egli impose per mezzo di Mosé » (p. 86).

Sembra dunque che ci troviamo appunto già nel Battista a quella divaricazione che è poi tra Cristianesimo da un lato e gnosi e Kabbala dall'altro. Il Cristianesimo trascende la lettera dell'antica legge, la considera superata e preparatoria soltanto a Gesù Cristo e all'effusione dello Spirito. Perita come lettera, essa vale ancora soltanto come storia e come simbolo: nel Qumran si mantiene il valore assoluto della lettera della legge mosaica e se ne fa il fondamento di una gnosi segreta.

Le due sole opzioni spirituali del giudaismo della diaspora sono state appunto queste.

G. B. B.

JOSEPH BLINZLER: « IL PROCESSO A GESU » - trad. di M. A. Colao Pellizzari - Paideia - Brescia 1966, pp 472.

La traduzione italiana è stata fatta sulla 3.a ed. (1960) dell'originale, apparso a Stuttgart nel 1951 (*Der Prozess Jesu*, in 8, pp. VIII-471).

Sul tema trattato esiste un'immensa letteratura; l'opera del Blinzler sembra voler superare tutti gli altri scritti per la vastità dell'informazione e per l'equilibrio e per la moderazione del giudizio, si ha l'impressione che non gli sfugga alcuno dei libri e degli articoli, antichi e recenti (fino al 1951) scritti sull'argomento.

Dopo una *Introduzione* che descrive lo stato attuale del problema presentando le fonti da utilizzare e le diverse opinioni che s'affrontano, una serie di capitoli esamina uno dopo l'altro gli episodi della Passione secondo i quattro evangeli. Un ultimo capitolo confronta i risultati di questa analisi con i dati che possono essere tratti da altri passi evangelici, come dagli Atti e dalle Lettere di S. Paolo. Infine dodici *Excursus* discutono alcuni punti particolari, come la *Data* di questo processo, l'*Ora* della Crocifissione, il *Luogo* della seduta del Sinedrio, il *Luogo* del Pretorio, il *valore storico* (ben riconosciuto dal Blinzler) dei racconti del IV evangelo (S. Giovanni), e di S. Luca, le *norme* del diritto criminale in vigore al tempo di Gesù, la *competenza* delle autorità giudaiche in materia di condanna a morte ,il *costume* di una amnistia nel giorno di Pasqua, ecc.

E' un'opera che rimane fondamentale per ogni ulteriore ricerca sull'argomento. E' un esempio della molteplicità innumerevole di opinioni, di sentenze. Tra esse l'Autore si muove con competenza e grande discernimento.

La discussione per lo più rimane aperta. Il Blinzler ha il merito di facilitare il compito dell'esegeta, dello storico, che voglia scrivere con accuratezza sul processo di Gesù, questo evento che turba ancora e commuove gli spiriti contemporanei, giudei ed acattolici in genere.

F. S.

PAUL MAILLEUX: « ENTRE ROME ET MOSCOU - L'EXARQUE LEONIDE FEODOROFF » - Museum Lessianum, Section Historique, n. 20 - Desclée De Brouwer - edizioni Bruges - 1966 pagine 182.

Si tratta della biografia dell'esarca, cioè del vescovo per i cattolici russi di rito orientale: ed è la biografia di un confessore della Fede, morto deportato nel nord della Russia a Pinega, nel 1935. Il libro è una testimonianza dell'influenza della personalità di Wladimir Soloviev a cui il Feodoroff deve la sua conversione.

Negli ambienti intellettuali ortodossi il fascino della Chiesa Cattolica era certamente alto alla fine del periodo zarista. Dopo l'infatuazione slavofila, ormai si capiva che non si poteva più opporre la particolarità del cristianesimo russo alla Chiesa Cattolica: e che solo nel ceppo della Chiesa universale la fede cristiana poteva rifiorire in terra russa. Su questo promettente inizio scese la tempesta bolscevica: ma il Feodoroff, divenuto capo dei cattolici di rito russo, sperimentò in tutta la sua vita, anche in carcere, questa maturazione dell'ortodossia russa.

Forse questo proprio spiega l'apparente contraddizione della biografia dell'Esarca. Avendo risolto il proprio destino individuale con una conversione al Cattolicesimo, fu però in tutta la sua vita un apostolo della *corporate reunion*, cioè della riunione con l'ortodossia nel suo insieme: la via già tentata a Lione e a Firenze. In questo senso ebbe per lui grande importanza la formazione di un cattolicesimo di rito russo. Per questo egli dovette sostenere sia l'incomprensione del clero di rito latino, in gran parte di prove-

nienza o di influenza polacca, e dello stesso governo zarista, pur nel periodo più liberale, sotto il ministero Stolypin, dopo la guerra del 1905.

In tale questione giocarono, certo, dei fattori di carattere nazionale, sia da parte polacca che da parte russa, all'interno della stessa Chiesa cattolica: e l'autore non mette sempre nel giusto risalto le figure del gruppo cattolico di rito latino, che ha dato alla Chiesa l'onore del martirio cruento ed incruento. E d'altro lato sembra che l'interesse biografico nella figura dell'Esarca sia centrato dal Mailleux tutto su questo problema. Non conosciamo che poco della sua spiritualità, e persino della sua cultura: ci vien detto solo ciò che riguarda la questione della difesa del rito orientale nei confronti di quello latino. (Su questo piano, è da rilevare la grande importanza che nella soluzione *positiva* a favore del rito orientale ebbe S. Pio X).

E' però di grande conforto entrare a contatto con la figura bella e serena dell'Esarca, dotata di una inalterabile serenità nella difficile confessione della Fede.

Si tratta di una grande e bella vita cristiana, con cui è dolce entrare in contatto: speriamo che presto sia possibile averne una traduzione italiana.

D. P.

MICHAIL BULGAKOV: « Il MAESTRO E MARGHERITA » - De Donato editore - Bari 1967 - pp. 410.

Evocato da un professore ateo che afferma l'inesistenza di Dio, Satana appare nella Russia degli anni trenta per dimostrare il contrario mediante la sua magia.

L'inizio del romanzo di Bulgakov contiene anche la tesi del libro: il sopra natura esiste e la sciocca pretesa di negarlo « scientificamente » genera una prova violenta, i prodigi del male, il sorgere di quelle fascinose figure pseudoprofetiche capaci « di portenti da sedurre anche gli eletti » annunciate nel Vangelo di San Matteo.

In effetti i portenti demoniaci che Bulgakov descrive mescolando abilmente gli elementi del demoniaco, la comicità e l'orrore, sono le opere storiche della dittatura staliniana: l'esecuzione di delitti perfetti, l'allucinazione e la massificazione delle coscienze, la riduzione dell'apparato burocratico a un assurdo gogoliano, lo svilimento sistematico dei valori civili ed economici, il radicale rovesciamento del rapporto tra ragione e follia: la ragione retta imprigionata nelle cliniche psichiatriche e umiliata dai lavaggi del cervello e la follia al potere e sulle cattedre. Insomma: un « rapporto Kruscev » scritto in chiave di romanzo e, quel che forse più conta, scritto essendo Stalin vivente.

Satana come protagonista è quindi un velo sottilissimo, che la tagliente ironia di Bulgakov scopre in più punti, facendo aderire la realtà al simbolo, come accade, ad esempio, nel capitolo dedicato alla facoltà demoniaca di abolire le leggi spaziali, ché questa facoltà è descritta come norma vigente nel sistema sovietico degli alloggi.

Scrive Bulgakov: « (vincere lo spazio) è la cosa meno complicata fra tutte. Chi ha familiarità con la quinta dimensione, può con la massima facilità allargare un locale fino a fargli assumere dimensioni che solo il diavolo conosce. Del resto, io ho conosciuto certe persone che non avevano la minima idea, non dico della quinta dimensione, ma addirittura nessuna idea in generale, eppure facevano veri e propri miracoli per quel che riguarda l'ingrandimento dei locali. Mi hanno raccontato che un tizio, ottenuto un appartamento di tre stanze nel rione Zemljanoj Val, lo ha trasformato in quattro e quattr'otto, senza ricorrere a nessuna quinta dimensione od altre in un appartamento di quattro stanze, dividendone una con un tramezzo, per poi cambiarlo con due appartamenti separati in rioni differenti di Mosca: uno di tre e uno di due stanze. A questo punto, ammetterete, i locali sono diventati cinque. Ma lui ha ancora cambia-

to l'appartamento di tre stanze con due appartamenti separati di due camere ciascuno, diventando così padrone di ben sei stanze, sia pure disseminate in gran disordine per tutta Mosca ». (pag. 272).

Ora questo tipo di ironia fa comprendere il favore che il romanzo di Bulgakov sta oggi ottenendo in Russia, dove i delitti e le assurdità del periodo staliniano sono presentati come una malattia da cui il comunismo è per sempre guarito. « Il maestro e Margherita » è valutato e accettato come testimonianza antistaliniana, come opera che porta acqua al mulino del neocomunismo, quello perbenista. Ma spiega anche il carattere illusorio ed equivoco della cultura comunista d'oggidì, la sua costituzionale incapacità a comprendere il significato del mostro Stalin, cioè la legge storica che costituisce l'essenza del libro di Bulgakov: l'esistenza di un rapporto di causa-effetto tra l'ateismo scientifico e lo scatenamento dell'irrazionale, tra la rivoluzione socialista d'ottobre e il sanguinoso termidoro staliniano.

In parole povere: Stalin non è un fenomeno spiegabile mediante i criteri della storiografia, della politica e meno che meno della sociologia: Stalin è un castigo di Dio, è il giudizio divino sopra l'utopia comunista. E' una prova violenta dell'esistenza di Dio data ai negatori fraudolenti dell'esistenza di Dio.

Questo, nel drammatico finale del romanzo, Bulgakov lo afferma senza mezzi termini, rivelando che Satana-Stalin è uno strumento della provvidenza divina, colui che dà agli uomini il frutto della negazione stolta: l'inferno sulla terra come simulacro dell'inferno vero.

E' dunque un ben misero artificio quello che tenta di utilizzare il « messaggio » di Bulgakov per opporre la folle tirannia di Stalin al comunismo scientifico e vagamente liberistico delle'tà presente, il demoniaco alla stoltezza che invoca l'irrompere del demoniaco nel mondo.

L'altro da demoniaco, per Bulgakov, non è, in fatti la vitrea serenità di un immanentismo pacifico (ché, anzi, è formalmente dato come immagine dell'eterno castigo) ma l'incontro dell'umanità col Cristo, cioè la conversione alla fede.

Simbolo di questa conversione è la figura di Pilato, la cui biografia fa da contro-altare al romanzo vero e proprio: in essa, come scrive Simonov, « si può vedere la Russia che attende, inerte, una riscoperta di Cristo dopo una iconoclastia forzatamente affrettata ».

P. V.

BENJAMIN NELSON: « USURA E CRISTIANESIMO » - Per una storia della genesi dell'etica moderna» - Trad. Sergio Moravia - Sansoni editore - Firenze 1967 - pp. 277.

L'evoluzione dell'atteggiamento del mondo cristiano di fronte all'usura (intesa nel senso originario, di prestito ad interesse) è osservata in quanto manifestazione delle mutuazioni dello spirito dei rapporti umani.

Il punto di riferimento è costituito dalle diverse interpretazioni che il mondo cristiano ha dato dei versetti del Deuteronomio (XXIII, 19-20) « Non farai a tuo fratello prestiti ad interesse, né di denaro, né di viveri, né di qualsivoglia cosa che si presta a interesse. Allo straniero potrai prestare a interesse, ma non al tuo fratello; affinché l'Eterno Iddio tuo ti benedica in tutto ciò a cui porrai mano, nel paese dove stai per entrare per prenderne possesso ». L'interpretazione letterale degli antichi ebrei si configura in una società tribale, in cui al vincolo di fratellanza che lega gli appartenenti al popolo eletto fa riscontro l'avversione per lo straniero.

Cristo supera questa etica ed estende all'umanità intera l'amore fraterno: « Ma amate i vostri nemici e fate del bene e prestate senza sperarne alcunché, e il vostro premio sarà grande e sarete figlioli dell'Altissimo: poiché Egli è benigno verso gli ingrati e i malvagi » (Luca VI, 35).

Fino a tutto il medio evo il precetto « prestate senza sperarne alcunché » è osservato dai cristiani. S. Gerolamo, e particolarmente S. Ambrogio, sottolineano chiaramente l'universalità della norma proprio in virtù della legge d'amore.

Col passare dei secoli, l'etica della fratellanza universale perde intensità presso i popoli cristiani, e la Chiesa deve schierarsi formalmente contro l'usura, con vari documenti pontifici, finché nel 1311 il Concilio di Vienna decreta formalmente: « Se qualcuno cadesse nell'errore di osare affermare che l'esercitare l'usura non sia peccato, decretiamo che sia da punire come eretico ».

Secondo l'Autore, Lutero e sopratutto Calvino introducono l'usura nella morale corrente. Lutero con la contraddizione fra l'insegnamento teorico contrario all'usura e l'invito ai principi a tollerarla e ad ordinarla. Calvino con la distinzione fra l'aspetto religioso e l'aspetto politico della legge di Mosè e la negazione di validità attuale alla condanna dell'usura in quanto legata ad un determinato periodo storico, in cui fra gli ebrei esisteva una « conjunction fraternelle » con la quale « notre conjunction n'a point de similitude ». Calvino — osserva il Nelson (pag. 108), tracciò la via verso il mondo dell'alterità universale, dove tutti diventano *fratelli* in quanto sono tutti ugualmente *altri* ». Nelson attribuisce così a Calvino la paternità dell'etica capitalistica.

Nel mondo cattolico, l'antica rigida norma è ancora riaffermata da Benedetto XIV nel 1745, per troncare insorgenti dispute, con l'Enciclica « Vix pervenit », ma meno di un secolo dopo Roma pur senza definizioni formali sull'argomento, lascia di fatto liberi i cattolici (Pio VIII nella risposta al Vescovo di Rennes il 18-8-1830).

Il codice napoleonico sanziona definitivamente la liceità ed i limiti liberali dei prestiti ad interesse, elemento essenziale dell'affermantesi economia capitalistica.

L'autore cita come ultimo difensore dell'antica norma (definendolo « una sorta di Don Chisciotte dell'età capitalistica ») Padre O' Callaghan che verso la metà dell'800 peregrina dall'Irlanda a Roma al Vermont predicando contro l'usura, fra l'ostilità del cattolicesimo ufficiale e la venerazione popolare.

Al Nelson non interessa il problema della liceità dell'usura, ma, pur non nascondendo la sua simpatia per l'antica norma, si limita ad osservare con occhio sociologico l'atteggiamento della cristianità a tale riguardo, per concludere amaramente: « Il cammino che conduce dal cameratismo di clan alla società universale è pieno di rischi. Quando due comunità si fondono e due gruppi stranieri divengono un sol gruppo di fratelli, è di solito necessario pagare un prezzo. Tale prezzo, come indica il presente saggio, è un'attenuazione dell'amore che aveva finora stretto l'uno all'altro individuo. E' una vera e propria tragedia della storia morale, il fatto che l'allargamento attraverso il sacrificio dell'intensità del legame morale, o, per richiamare lo stesso motivo di questo saggio, che tutti gli uomini siano divenuti a poco a poco fratelli col diventare ugualmente « altri fra di loro » (pag. 178).

A noi invece interessa anche e principalmente la sostanza della vecchia norma, e siamo grati al Nelson per aver attirato su di essa la nostra attenzione.

U. M.

STANISLAW OSSOWSKI: « STRUTTURA DI CLASSE E COSCIENZA SOCIALE » - Trad. it. Benedetto Bravo - ed. Einaudi - Torino 1966, pp. 215.

Al termine della lettura, ci è rimasta un'accorata sensazione di vuoto: il vuoto della sottile angoscia raggiunta attraverso un serio, sistematico approfondimento di concetti che, invece di raggiungere dei caposaldi di certezza, por-

ta l'autore alla precarietà dei valori del suo sistema.

E' un'opera scritta senza speranza di pubblicazione nella Polonia stalinista, da un sociologo marxista privato dal regime della sua cattedra all'università di Varsavia.

L'intendimento è scientifico: l'esame comparativo del concetto di classe nei diversi paesi, nei diversi sistemi sociali, nelle diverse epoche. Ciò permette all'autore serene considerazioni su tutta la storia della struttura sociale, della quale in definitiva non riconosce alcuna sostanziale evoluzione; pur professandosi marxista, egli cerca di mettere in risalto la costanza dei tratti caratteristici delle società al di là dei sistemi, fino a mettere in dubbio (pgg. 96-67) che le lotte di classe costituiscano il motore della storia, e ad accusare il marxismo di deformare la realtà sociologica per i suoi scopi politici: « In funzione del programma di lotta, questa dottrina (marxista) deve dare il massimo risalto possibile all'asprezza dei contrasti di classe e all'asimmetria dei rapporti nella struttura sociale » (pag. 98).

In particolare, il suo esame si polarizza sulle due società tipiche del mondo contemporaneo: la società russa e la società americana. Dall'analisi di Ossowski emerge una perfetta analogia delle due strutture che, partendo da concezioni economiche opposte (solo l'abolizione della proprietà privata consente una società senza classi antagonistiche — solo la proprietà privata consente una simile società), conservano una chiara distinzione di classi basate sia sul reddito, sia sul potere economico (in proprio in un caso, derivato dal potere politico nell'altro caso) ufficialmente negate, la cui assenza è anzi la base di entrambe le ideologie. « In entrambi i casi la visione della propria società si fonda sul presupposto che il divario, per quanto grande, nella partecipazione al reddito sociale non determini una stratificazione di classe, non provochi necessariamente antagonismi di classe né altri fenomeni caratteristici della struttura di classe. Le differenze del sistema economico fanno sì che questa comune assunzione venga giustificata in un modo oltre Atlantico, e in un altro modo sulle rive della Moskova e della Volga.

L'analogia qui delineata nelle interpretazioni della struttura sociale non egualitaria è connessa a un'altra questione; al condizionamento causale di vari importanti fenomeni della vita sociale, i quali, a dispetto delle apparenze e delle semplificazioni teoriche, vantaggiose ai fini della lotta, compaiono in entrambe le forme di sistema economico che oggi si contrappongono l'una all'altra. Essa è connessa anche al problema di sapere sotto quali aspetti le istituzioni e le ideologie delle odierne società caratterizzate dalla nazionalizzazione dei mezzi di produzione e dalla dittatura di partito costituiscono una antitesi al regime capitalistico, sotto quali aspetti una continuazione di esso, e sotto quali aspetti le nuove fasi del nuovo regime che si va stabilizzando siano accompagnate dal risorgere di meccanismi, di rapporti, di atteggiamenti psichici e di idee delle formazioni presocialiste » (pag. 132).

Questo problema non viene però affrontato dall'autore, il quale accentra lo studio sul concetto e sulla definizione di classe sociale. Il tentativo di una definizione valida universalmente, che consenta le particolarità del concetto di classe sociale assunte nei diversi sistemi sociali approda a tre proposizioni molto generiche ed elaborate (pag. 148). Maggior chiarezza assume la classificazione delle diverse interpretazioni della struttura sociale in tre schemi: schema dicotomico (caratteristica delle classi il loro antagonismo), schema di gradazione (caratteristica il livello di redditi, di privilegi, di potere), schema funzionale (caratteristica la diversità delle funzioni).

Attraverso ciò l'autore giunge a dimostrare, certo involontariamente, che la sociologia non è scienza se attributi della scienza devono essere l'esattezza e l'univocità, e che si presta bene invece quale strumento all'ideologia. Egli afferma infatti: « L'applicazione di schemi diversi alle singole società può dunque essere espressione di interessi individuali diversi, oppure di giudizi diversi sulla realtà. Nel primo caso sce-

gliamo un certo schema in considerazione dei problemi che c'interessano, e soltanto dopo averlo inquadrato in questo schema caratterizziamo l'oggetto in questo o quel modo. Nel secondo caso caratterizziamo l'oggetto col fatto stesso di scegliere uno schema. Allora nelle differenti concezioni della classe sociale o del sistema delle classi si esprimeranno giudizi divergenti sulla realtà » (pag. 197).

L'autore sembra dunque accorgersi dell'assurdità della pretesa di voler fotografare la realtà sociale, di volerla conoscere senza un metro certo di interpretazione dei fatti. La sua formale onestà e l'invito ad usare tutti i metri fallaci (« Lo studioso dei fenomeni sociali deve avere l'attenzione fissa contemporaneamente sulla specificità storica dei fenomeni di epoche diverse e di diversi sistemi, e sulla loro comparabilità entro la cornice di ampie categorie » (pag. 213) ci fanno supporre la coscienza di una fatica priva di prospettive.

U. M.

L'EDITORIA CATTOLICA ITALIANA

Le iniziative di cultura teologica sono in Italia purtroppo a senso unico. Non vengono pubblicati testi che di un determinato indirizzo e verrebbe da dire altro che di autori di un gruppo determinato: quello che fa capo alla Rivista Concilium.

Sul piano editoriale e d'opinione, ci troviamo di fronte al fenomeno di infiltrazione e di conquista del potere da parte di un piccolo gruppo, sostenuto da una ricchezza di mezzi e di consensi assai notevole. La teologia sembra ormai il dominio riservato dei pp. Rahne, Schillebecx, Chenu, Congar, ecc. E' possibile che non vi siano più teologi di un diverso indirizzo? O non è che piuttosto i canali di opinione pubblica sono tutti orientati ormai a senso unico? Si è creata nel clero e tra i cattolici che leggono libri religiosi l'opinione che un libro si acquista solo rerum novarum cupiditate. *La dottrina tradizionale è nota e non si legge: solo la « novità » fa notizia. Un libro di cristianesimo è letto ormai con il criterio con cui si compera un giornale. Gli editori si adeguano: e una minoranza vi trova il suo profitto. Una casa editrice pubblica un libro moderatamente contrario a Teilhard de Chardin: ma è la medesima casa che introduce Eliade e la cultura del mito, e si affretta a pubblicare, nella medesima collana, un testo contro l'« integrismo ».*

La letteratura di aggiornamento teologico è di fatto in mano a un gruppo di pressione che si comporta come tale e che è riuscito a creare un'orientamento a se favorevole tra gli editori e tra il pubblico.

Con ciò, tutto sembra ormai opinabile. Un cattolico che « legge » è costretto ad accettare come « aggiornamento » opinioni la cui ortodossia è dubbia; l'esegesi ha ormai tutti i diritti in confronto alla Fede, a cui si servono soltanto alcune buone e pie parole.

Un cristiano certo ha i suoi eterni classici, coloro che non passano: la sua Fede è costretta a opzioni decisive. Ciò è ormai sensibile anche sul piano editoriale: e vengono di fatto stampati e tradotti i classici della Fede. E' la prima risposta; il primo segno di un diverso orientamento.

La scelta infine sta alla coscienza dei singoli cristiani e alla luce dello Spirito che la anima.